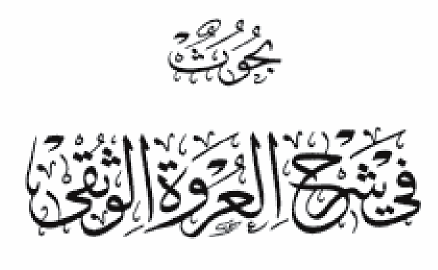
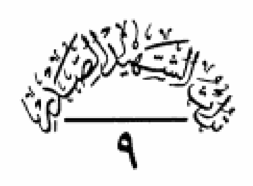

بحوث
في شرح العروة الوثقى
الجزء الأول

اسم الكتاب : .... بحوث في شرح العروة الوثقى / ج ١
المؤلف : .... آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر
إعداد وتحقيق : .... لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر
الناشر : .... مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر
الطبعة المحقّقة في المؤتمر : .... الأُولى
تأريخ الطبع : .... ١٤٢١ ق
الكميّة : .... ٣٠٠٠ نسخة





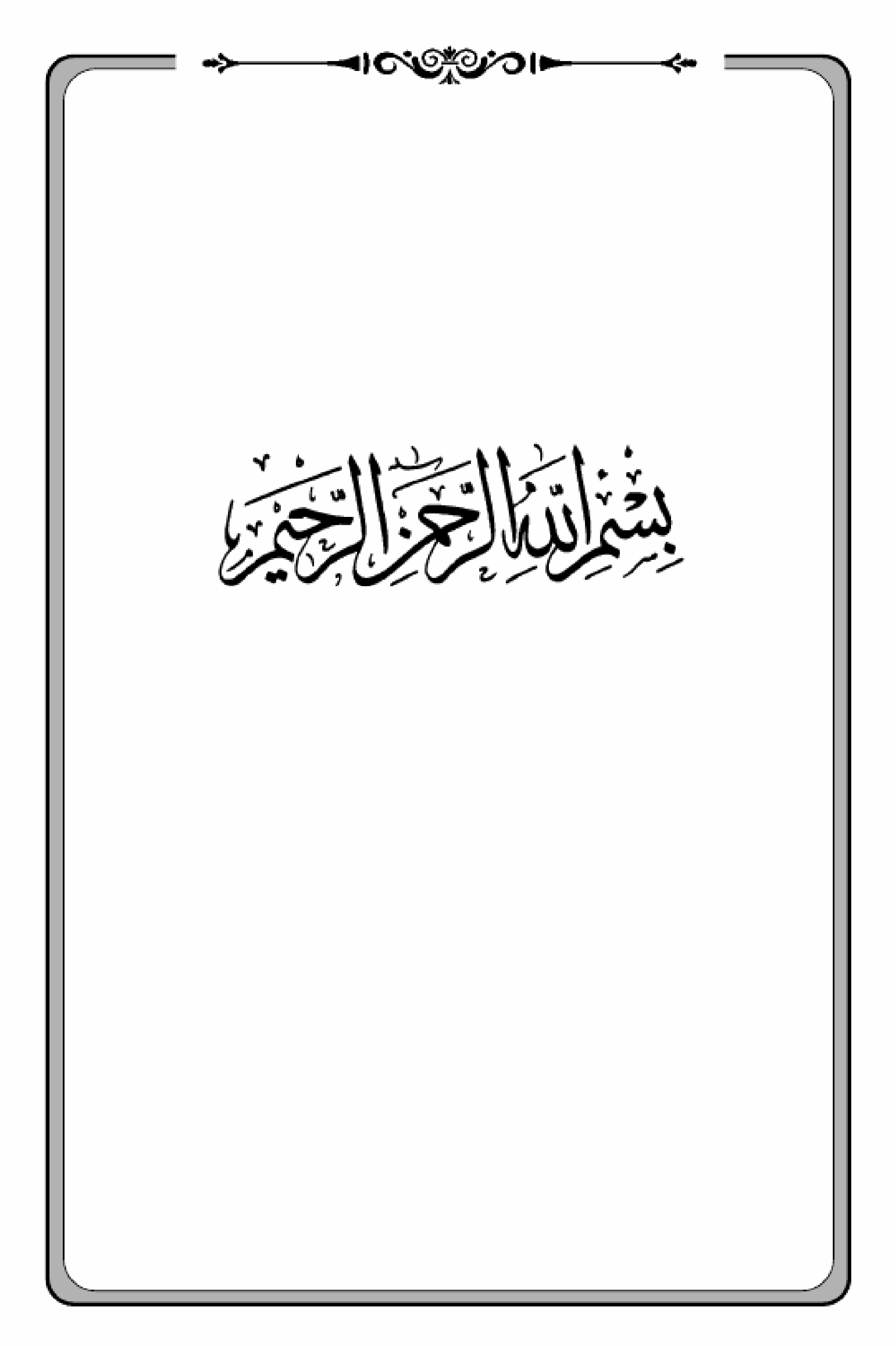
بحوث في شرح العروة الوثقى

الجزء الأول

تأليف

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤتمر:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

منذ منتصف القرن العشرين، وبعد ليل طويل نشر أجنحته السوداء على سماء الأُمة الإسلامية لعدة قرون، فلفّها في ظلام حالك من التخلّف والانحطاط والجمود، بدأت بشائر الحياة الجديدة تلوح في أُفق الأُمّة، وانطلق الكيان الإسلامي العملاق ـ الذي بات يرزح تحت قيود المستكبرين والظالمين مدى قرون ـ يستعيد قواه حتى انتصب حيّاً فاعلاً قويّاً شامخاً بانتصار الثورة الإسلاميّة في إيران تحت قيادة الإمام الخميني يقضّ مضاجع المستكبرين، ويبدّد أحلام الطامعين والمستعمرين.

ولئن أضحت الأُمّة الإسلاميّة مدينة في حياتها الجديدة على مستوى التطبيق للإمام الخميني فهي بدون شك مدينة في حياتها الجديدة على المستوى الفكري والنظري للإمام الشهيد الصدر ، فقد كان المنظّر الرائد بلا منازع للنهضة الجديدة؛ إذ استطاع من خلال كتاباته وأفكاره التي تميّزت بالجدة والإبداع من جهة، والعمق والشمول من جهة أُخرى، أن يمهّد السبيل للأُمّة ويشقّ لها الطريق نحو نهضة فكرية إسلاميّة شاملة، وسط ركام هائل من التيّارات الفكرية المستوردة التي تنافست في الهيمنة على مصادر القرار الفكري والثقافي في المجتمعات الإسلاميّة، وتزاحمت للسيطرة على عقول مفكّريها وقلوب أبنائها المثقّفين.

لقد استطاع الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر بكفاءةٍ عديمة النظير أن ينازل بفكره الإسلامي البديع عمالقة الحضارة الماديّة الحديثة ونوابغها الفكريّين، وأن يكشف للعقول المتحرّرة عن قيود التبعيّة الفكريّة والتقليد الأعمى، زيف الفكر الإلحادي، وخواء الحضارة الماديّة في أُسسها العقائديّة ودعائمها النظريّة، وأن يثبت فاعليّة الفكر الإسلامي وقدرته العديمة النظير على حلّ مشاكل المجتمع الإنساني

المعاصر، والاضطلاع بمهمّة إدارة الحياة الجديدة بما يضمن للبشريّة السعادة والعدل والخير والرفاه.

ثم إنّ الإبداع الفكري الذي حقّقته مدرسة الإمام الشهيد الصدر، لم ينحصر في إطار معيّن، فقد طال الفكر الإسلامي في مجاله العام، وفي مجالاته الاختصاصيّة الحديثة كالاقتصاد الإسلامي والفلسفة المقارنة والمنطق الجديد، وشمل الفكر الإسلامي الكلاسيكي أيضاً، كالفقه والأُصول والفلسفة والمنطق والكلام والتفسير والتاريخ، فأحدث في كل فرع من هذه الفروع ثورةً فكريّة نقلت البحث العلمي فيه إلى مرحلة جديدة متميّزة سواء في المنهج أو المضمون.

ورغم مضيّ عقدين على استشهاد الإمام الصدر، ما زالت مراكز العلم ومعاهد البحث والتحقيق تستلهم فكره وعلمه، وما زالت الساحة الفكريّة تشعر بأمسّ الحاجة إلى آثاره العلميّة وإبداعاته في مختلف مجالات البحث والتحقيق العلمي.

ومن هنا كان في طليعة أعمال المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر إحياء تراثه العلمي والفكري بشكل يتناسب مع شأن هذا التراث القيّم.

وتدور هذه المهمّة الخطيرة ـ مع وجود الكمّ الكبير من التراث المطبوع للشهيد الصدر ـ في محورين :

أحدهما : ترجمته إلى ما تيسّر من اللغات الحيّة بدقّة وأمانة عاليتين.

والآخر : إعادة تحقيقه للتوصّل إلى النصّ الأصلي للمؤلّف منزّهاً من الأخطاء التي وقعت فيه بأنواعها من التصرّف والتلاعب والسقط... نتيجة كثرة الطبعات وعدم دقّة المتصدّين لها وأمانتهم، ثمّ طبعه من جديد بمواصفات راقية.

ونظراً إلى أنّ التركة الفكرية الزاخرة للسيّد الشهيد الصدر شملت العلوم والاختصاصات المتنوّعة للمعارف الإسلاميّة وبمختلف المستويات الفكريّة، لذلك أوكل المؤتمر العالمي للشهيد الصدر مهمّة التحقيق فيها إلى لجنة علمية تحت إشراف علماء متخصّصين في شتّى فروع الفكر الإسلامي من تلامذته وغيرهم، وقد وُفّقت اللجنة في عرض هذا التراث بمستوى رفيع من الاتقان والأمانة العلميّة، ولخّصت منهجيّة

عملها بالخطوات التالية :

١ ـ مقابلة النسخ والطبعات المختلفة.

٢ ـ تصحيح الأخطاء السارية من الطبعات الأُولى أو المستجدة في الطبعات اللاحقة، ومعالجة موارد السقط والتصرّف.

٣ ـ تقطيع النصوص وتقويمها دون أدنى تغيير في الأُسلوب والمحتوى، أمّا الموارد النادرة التي تستدعي إضافة كلمة أو أكثر لاستقامة المعنى فيوضع المضاف بين معقوفتين.

٤ ـ تنظيم العناوين السابقة، وإضافة عناوين أُخرى بين معقوفتين.

٥ ـ استخراج المصادر التي استند إليها السيّد الشهيد بتسجيل أقربها إلى مرامه وأكثرها مطابقة مع النصّ؛ ذلك لأنّ المؤلّف يستخدم النقل بالمعنى ـ في عددٍ من كتبه وآثاره ـ معتمداً على ما اختزنته ذاكرته من معلومات أو على نوع من التلفيق بين مطالب عديدة في مواضع متفرّقة من المصدر المنقول عنه، وربما يكون بعض المصادر مترجماً وله عدة ترجمات؛ ولهذا تُعدّ هذه المرحلة من أشقّ المراحل.

٦ ـ إضافة بعض الملاحظات في الهامش للتنبيه على اختلاف النسخ أو تصحيح النصّ أو غير ذلك، وتُختم هوامش السيّد الشهيد بعبارة : (المؤلف) تمييزاً لها عن هوامش التحقيق.

وكقاعدة عامّة ـ لها استثناءات في بعض المؤلّفات ـ يُحاول الابتعاد عن وضع الهوامش التي تتولّى عرض مطالب إضافيّة أو شرح وبيان فكرةٍ مّا أو تقييمها ودعمها بالأدلّة أو نقدها وردّها.

٧ ـ تزويد كلّ كتاب بفهرس موضوعاته، وإلحاق بعض المؤلفات بثبت خاص لفهرس المصادر الواردة فيها.

وقد بسطت الجهود التحقيقيّة ذراعيها على كلّ ما أمكن العثور عليه من نتاجات هذا العالم الجليل، فشملت : كتبه، وما جاد به قلمه مقدمةً أو خاتمةً لكتب غيره ثم طُبع مستقلاً في مرحلة متأخرة، ومقالاته المنشورة في مجلّات فكريّة وثقافيّة مختلفة،

ومحاضراته ودروسه في موضوعات شتّى، وتعليقاته على بعض الكتب الفقهيّة، ونتاجاته المتفرّقة الاُخرى، ثمّ نُظّمت بطريقة فنيّة واُعيد طبعها في مجلّدات أنيقة متناسقة.

والكتاب الذي بين يديك (بحوث في شرح العروة الوثقى) يعدّ من أهمّ الكتب الفقهيّة التي ألّفها السيّد الشهيد ، وهو عبارة عن مجموعة بحوث علميّة في باب الطهارة كان يلقيها على مسامع طلّابه في مرحلة الدراسات العليا ـ المصطلح عليها بمرحلة (البحث الخارج) ـ على شكل شرح استدلالي لمتن كتاب (العروة الوثقى) للفقيه الكبير السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي .

وقد أبقينا الهوامش والتعليقات العلميّة التي وضعها سماحة آية الله السيّد محمود الهاشمي حفظه الله في الجزء الأوّل والثاني والثالث من الكتاب في طبعته الاُولى، وسماحة الحجّة الشيخ زهير الحسّون حفظه الله في الجزء الرابع منه، إيماناً منّا بقيمتها العلميّة وكونها قد تمّت في زمان حياة المؤلّف فلم يُغفل شيء منها في هذا التحقيق عدا ما كان راجعاً إلى استخراج المصادر، حيث أخذت لجنة التحقيق هذه المهمّة على عاتقها بجهدٍ مستأنف شمل الموارد الكثيرة التي لم يكن قد تمّ فيها استخراج المصادر في الطبعة الاُولى.

ولا يفوتنا أن نشيد بالموقف النبيل لورثة السيّد الشهيد كافّة سيّما نجله البارّ (سماحة الحجّة السيّد جعفر الصدر حفظه الله) في دعم المؤتمر وإعطائهم الإذن الخاصّ في نشر وإحياء التراث العلمي للشهيد الصدر .

وأخيراً نرىٰ لزاماً علينا أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى اللجنة المشرفة على تحقيق تراث الإمام الشهيد، والعلماء والباحثين كافّة الذين ساهموا في إعداد هذا التراث وعرضه بالاُسلوب العلمي اللائق، سائلين المولىٰ عزّ وجلّ أن يتقبّل جهدهم، وأن يمنّ عليهم وعلينا جميعاً بالأجر والثواب، إنّه سميع مجيب.

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر

أمانة الهيئة العلميّة



الجزء الأوّل

المياه

- الماء المطلق والمضاف.
- الماء المتغيّر.
- الماء الجاري.
- الماء الراكد.

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على الرسول الأعظم وآله الطاهرين، حماةِ الشريعة الخاتمة، وقادةِ البشرية الصالحة.

وبعد: فإنّ هذا الجزء من هذا الكتاب يعبِّر في بحوثه عن ممارسةٍ علميةٍ لفترةٍ زمنية، بدأت يوم الأربعاء، العاشر من شهر جمادى الثانية عام ألفٍ وثلاثمائةٍ وخمسةٍ وثمانين، تناولَتْ عدداً من مسائل المياه من العروة الوثقى بالشرح والاستدلال بأساليب البحث العلميّ السائد، وبنفس صيغِهِ التي تعارف عليها علماؤنا الأبرار انسجاماً مع الظروف التدريسية العامة.

وواضح لدَيَّ ـ وأنا اُلاحظ بحوث هذا الكتاب ـ أنّ المنهج بحاجةٍ إلى تطويرٍ أساسيٍّ يعطي للبحث الفقهيِّ أبعادَه الكاملة. كما أنّ عبارة الكتاب ـ بحكم أنّها لم تُعَدَّ لغرض التأليف وإنّما تمّت صياغتها وفق متطلّبات الموقف التدريسي ـ تتّسم بقدرٍ كبيرٍ من استهداف التوضيح والتوسّع في الشرح، وبهذا فقدتْ جانب الاختزال والتركيز اللفظيّ الذي يميّز الكتاب الفقهيّ عادةً.

وهذه النقاط إن كان لا بدّ من الاعتراف بها فالمبرّر لها هو: أنّ الكتاب يمثِّل ـ كما ذكرنا ـ ممارسةً تدريسيةً قد خضعت لنفس الأعراف المتّبعة في مجال التدريس السائد، من ناحية المنهج، ولغة البحث، والتوسّع في الشرح والتوضيح،

واتّجهَتْ إلى تعميق المحتوىٰ والمضمون كلّما أُتيح لها ذلك؛ تاركةً تطوير المنهج ولغة البحث إلىٰ حين تتوفّر الظروف الموضوعية التي يتطلّبها ذلك، وحافظت علىٰ نفس العبارة التي استُعمِلَت خلال تلك الممارسة، عن طريق تسجيلها مع شيءٍ من التغيير والتهذيب.

ولئن فات هذا الكتاب أن يبرزَ بالعبائر المضغوطة التي تستوعب المعنى بأصغر حجمٍ لفظيٍّ ممكنٍ فقد استطاع أن يوفّر ـ بدلاً عن ذلك ـ درجةً كافيةً من الوضوح لِمَا عبَّر عنه من أنظارٍ ومباني.

وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربّ العالمين

محمّد باقر الصدر

المياه

١

الماء المطلق والمضاف

- وجوهٌ في تفسير استعمال لفظة «الماء» في المطلق والمضاف.
- طهارة الماء ومُطَهِّريّته.
- أحكام الماء المضاف.
- صوَر الشكّ في الإطلاق والإضافة.
- فروع وتطبيقات.

فصل

في المياه

الماء : إمّا مطلق، أو مضاف [١]، كالمعتصر من الأجسام، أو الممتزج بغيره ممّا يخرجه عن صِدق اسم الماء.

[وجوه في تفسير استعمال لفظة «الماء» في المطلق والمضاف]

(١) قسَّم المصنّف ـ تبعاً للفقهاء في بحث المياه ـ عنوان الماء إلىٰ قسمين : مطلق، ومضاف، حيث إنّ كلمة «إمّا» هنا للتقسيم، وليست للترديد، ولهذا لا بدّ من فرض قدرٍ جامعٍ يكون مقسماً وجامعاً بين المطلق والمضاف ليحصّص إلىٰ هاتين الحصّتين.

ومن هنا تُوُهِّم في المقام أنّ لفظ «الماء» بنفسه موضوع لمعنىً شاملٍ للماء المطلق والمضاف، واستدلّ علىٰ ذلك بنفس صحة التقسيم، بدعوى أنّها تكشف عن أنّ لفظ «الماء» يدلّ على سنخ معنىً قابلٍ للانقسام إلىٰ هاتين الحصتين، وهو مساوق مع فرض كونه موضوعاً للجامع، فيكون إطلاق لفظ «الماء» علىٰ ماء الرمّان إطلاقاً حقيقياً.

وهذا الاستدلال سنخ ما وقع في علم الأُصول من الاستدلال في عدّة

موارد علىٰ عمومية المعنى بصحة التقسيم، فقد استدلّ بصحة تقسيم الأمر إلى الوجوب والاستحباب علىٰ أنّه موضوع للأعمّ، واستدلّ الأعمّيّ في بحث الصحيح والأعمّ بصحة تقسيم الصلاة إلى الصحيحة والفاسدة علىٰ وضعها للأعمّ..، وهكذا.

وفي مقابل ذلك ذهب المشهور إلىٰ أنّ لفظ «الماء» موضوع لخصوص المطلق، وأنّ إطلاقه على الماء المضاف مجاز، ولهذا يحتاج في مقام استعماله في الماء المضاف إلىٰ قرينة، وهي إضافة الماء إلىٰ ما يبيّن المقصود، ففي قولنا: «ماء الرمّان» تكون كلمة «الرمّان» هي القرينة على التجوّز، ككلمة «يرمي» بالنسبة إلى «الأسد».

وهناك وجه ثالث يتراءى من بعض كلمات السيّد الأُستاذ دام ظلّه[١]، وحاصله: هو أنّ كلمة «ماء الرمّان» ـ مثلاً ـ هي بنفسها موضوعة لهذه الحصّة من المائع المعتصر من حبّات الرمّان، فاستعمال كلمة «الماء» في قولنا: «ماء الرمّان» في هذا المائع المعتصر يكون استعمالاً حقيقياً؛ لأنّها موضوعة له، غاية الأمر أنّها موضوعة على وجه التقييد. فالفرق بين المضاف والمطلق ـ مع أنّ لفظة «الماء» موضوعة لكلٍّ منهما ـ هو أنّ لفظة «الماء» بلا قيدٍ موضوعة للمطلق، ومع قيد الرمّان موضوعة لهذا المائع المخصوص. فهذه وجوه ثلاثة:

يتلخّص أوّلها في تخيّل دلالة التقسيم، على أنّ لفظ «الماء» موضوع للمعنى الجامع بين المضاف والمطلق، بحيث يكون إطلاق لفظ «الماء» على المضاف حقيقياً.

ويتلخّص ثانيها في أنّ المطلق معنىً حقيقي، والمضاف معنى مجازي،

---

(١) التنقيح ١: ١١.

ويحتاج استعمال اللفظ فيه إلىٰ نصب قرينة.

والوجه الثالث كأنّه متوسّط بين الوجهين، وهو: أنّ لفظة «الماء» حقيقة في كلٍّ من المطلق والمضاف، لا أنّه مجاز في المضاف كما هو الحال على الوجه الثاني، ولكنّها لا تكون حقيقةً في كلٍّ منهما بلا قيدٍ كما هو على الوجه الأوّل، بل هي بلا قيدٍ موضوعة للمطلق، ومع قيد الرمّان ـ مثلاً ـ موضوعة للمقيّد.

وكلّ هذه الوجوه محلّ نظرٍ في المقام:

أمّا الوجه الأوّل فيرد عليه: أنّ صحة التقسيم متفرّعة على أنّ المعنى الذي استعمل فيه لفظ المقسم من جملة التقسيم عامّ، وليست متفرّعةً على عموم المعنى الموضوع له. وكون المعنى المستعمل فيه اللفظ عامّاً أحياناً لا يثبت عموم المعنى الموضوع له؛ لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

وتصوير معنىً جامعٍ يستعمل فيه لفظ «الماء» عند تقسيمه إلى المطلق والمضاف لا ينافي كون أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً، إذ يمكن أن يتمّ ذلك: إمّا بتقريب انتزاع عنوانٍ جامعٍ في طول المعنى الحقيقيّ والمعنى المـجازي، كعنوان ما يطلق عليه اللفظ، ويقسم إلى المطلق والمضاف. وإمّا بتقريب أن يكون الجامع معنىً مجازياً في عرض المعنى المجازيّ الذي يراد تقسيم الجامع إليه، بأن يؤخذ عنوان «المائع» مثلاً، لكن لا بعرضه العريض، بل بنحوٍ من التضييق، فنستعمل لفظة «الماء» في طبيعيّ المائع المحدّد، ويقسم إلى المطلق والمضاف.

وأمّا الوجه الثاني الذي ذهب إليه المشهور فحاصله كما عرفنا: أنّ لفظ «الماء» له معنيان: حقيقيّ وهو الماء المطلق، ومجازيّ وهو الماء المضاف، وفي استعمال لفظ «الماء» في الماء المضاف نحتاج إلىٰ ذكر المضاف إليه ليكون قرينةً على الاستعمال المجازي. وهذا الكلام بحاجةٍ إلىٰ تدقيقٍ وتوسيع.

وتوضيح ذلك: أنّه في باب استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له

مجازاً يكون مقوّم المجازية هو المشابهة التي تصحّح الاستعمال المجازيّ ثبوتاً، وهذه المشابهة: تارةً تكون قائمةً بين المعنى الحقيقيّ للّفظ ومعنىً آخر مستقلٍّ في نفسه، من قبيل أن نستعمل كلمة «القلب» في الصورة المرسومة على الورقة، باعتبار وجود مشابهةٍ بين هذه الصورة وقلب الإنسان، وهذا الاستعمال يكون صحيحاً، سواء اُقيمت قرينة علىٰ ذلك أوْ لا، فإنّ صحّة الاستعمال المجازيّ متقوّمة بالمشابهة، وهي موجودة في المقام، فلا يستهجن هذا الاستعمال، غاية الأمر أنّه في صورة عدم قيام القرينة لا يفهم المطلب لمن لا يكون ملتفتاً إلىٰ النكات؛ لأنه يُجري أصالة الحقيقة، ويتخيّل أنّ اللفظ استُعمل في معناه الحقيقي، ولكنّ الإفهام وعدم الإفهام شيء وكون الاستعمال المجازيّ في نفسه صحيحاً شيء آخر. هذا نحو من المجاز.

واُخرى يكون التجوّز بصورةٍ اُخرى، إذ قد نفرض أنّنا نستعمل كلمة «القلب» مجازاً في شيءٍ لو خُلّينا نحن وهو، فلا مشابهة بينه وبين قلب الإنسان أصلاً، وإنّما المشابهة باعتبار الإضافة، كما نقول مثلاً: «الصحن الشريف هو قلب النجف الأشرف» فنحن إذا لاحظنا الصحن الشريف بما هو لا نجد أيّ مشابهةٍ بينه وبين قلب الإنسان، كتلك التي كنّا نجدها بين قلب الإنسان والصورة المرسومة له على الورق، ففي هذه الحالة لو أردنا أن نستعمل كلمة «القلب» في الصحن الشريف من دون إضافةٍ كان الاستعمال غلطاً، ولا يكون صحيحاً، لا حقيقةً ولا مجازاً؛ لعدم المشابهة بينهما، وإنّما يُصبح الاستعمال بهذه الصورة صحيحاً إذا استعملت كلمة «القلب» مضافةً إلىٰ كلمة «البلد»، فيقال مثلاً: «الصحن قلب البلد» فحينئذٍ يكون هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً صحيحاً.

والنكتة في ذلك: هي أنّ المشابهة هنا قائمة بالإضافة، لا بذات المضاف بما هو، ففي قولنا: «الصحن قلب البلد» استعملنا كلمة «القلب» في شيءٍ تكون

نسبته إلىٰ البلد كنسبة القلب إلىٰ بدن الإنسان، فالمشابهة هنا بين النسبتين، لا بين ذات المعنيين المضافين بما هما معنيان اسميّان قائمان بأنفسهما.

فبهذا نعرف أنّ المجازية تحتاج دائماً إلى المشابهة التي هي المصحِّح الثبوتيّ للتجوّز، وهذه المشابهة: تارةً تكون قائمةً بمعنىً نفسيٍّ بحدّ ذاته، وأُخرى تكون قائمةً بالإضافة، فنحتاج في مقام تصحيح الاستعمال المجازيّ إلى الإضافة، فالإضافة في قولنا: «قلب البلد» ليس من قبيل كلمة «يرمي» في قولنا: «أسد يرمي»، فإنّ كلمة «يرمي» ليست مقوّمةً لصحة الاستعمال المجازيّ لكلمة «أسد» في الرجل الشجاع، بل هي قرينة على التجوّز في مقام التفهيم، فلو لم تكن هذه الكلمة واستُعمل لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع بدونها لكان استعمالاً مجازياً صحيحاً، غاية الأمر أنّ المتكلّم لم يفهم مقصوده.

وأمّا لو استعملت كلمة «القلب» في الصحن دون أن تلحظ الإضافة كان استعمالاً غير صحيح؛ لأنّ المصحِّح للاستعمال المجازيّ هو المشابهة، والمشابهة قائمة بالإضافة، فما لم تلحظ إضافة الصحن إلى البلد، لا توجد مشابهة مصحِّحة للاستعمال المجازي.

فإذا استطعنا أن نفرِّق بين هذين النحوين من المجازية نقول: إنّ كلَّ ما نطلق عليه اسم الماء المضاف فهو مجاز بالنحو الثاني، بمعنى أنّه واجد لملاك النحو الثاني من التجوّز، وهو المشابهة بين الإضافتين. وقد يكون إضافةً إلىٰ ذلك واجداً لملاك النحو الأوّل من التجوّز، وهو المشابهة بين ذات الشيئين، وقد لا يكون واجداً لملاك النحو الأوّل أصلاً، ففي قولنا: «ماء الرمّان» و «ماء الذهب» و «ماء الوجه» و «ماء الورد» يكون استعمال لفظ «الماء» مجازياً على أساس المشابهة بين إضافتين، فماء الرمّان أو ماء الذهب يعني شيئاً نسبته إلى الرمّان أو إلى الذهب من حيث إنّ له ذوباناً، كنسبة ماء العين إلى العين،

فهو من قبيل استعمال قلب البلد وإرادة الصحن به.

وكلمة «الرمّان» أو «الذهب» ليست مجرّد قرينةٍ على التجوّز في مقام التفهيم ككلمة «يرمي»، بل هي مقوِّمة للملاك المصحِّح للتجوّز في هذه الاستعمالات، وهو المشابهة بين الإضافتين والنسبتين، فبدون ذكر المضاف إليه لا يكون محطّ المشابهة ملحوظاً.

وأمّا المشابهة بين ذات الشيئين فهذا كثيراً ما لا يكون متحقّقاً، كما في ماء الذهب، وماء الفضة، وماء الوجه، ونحو ذلك، ولهذا نجد أنّ استعمال كلمة «الماء» بدون إضافته إلى الذهب أو الفضّة أو الوجه وإرادة ماء الذهب وماء الفضّة وماء الوجه منها ليس استعمالاً صحيحاً أصلاً ولو نصب المستعمل قرينةً علىٰ مراده؛ لأنّ المشابهة قائمة بين الإضافتين، لا بين الذاتين.

نعم، في بعض أقسام المياه المضافة ـ زائداً على المشابهة القائمة بين الإضافتين ـ توجد مشابهة اُخرىٰ قائمة بنفس الذات بلا إضافة، من قبيل ماء الرمّان، فيصحّ عرفاً إطلاق لفظ «الماء» عليه بلا قيدٍ على سبيل التجوّز، فيقال عنه: «ماء» بلحاظ المشابهة في المَيَعان والصفات بينه وبين الماء المطلق، بينما لا يصحّ ـ ولو مجازاً ـ إطلاق لفظ «الماء» من دون لحاظ الإضافة علىٰ ما انحصرت المشابهة فيه بالمشابهة في الإضافة.

كما أنّه بالنسبة إلىٰ بعض أقسام الماء المجازيّ قد يكون التجوّز بلحاظ المشابهة في نفسه، بحيث يكون مركزها نفس الذات، لا الإضافة، فلا تصحّ فيه الإضافة؛ وذلك كما في الماء المخلوط بمقدارٍ من التراب بحيث يخرجه عن صدق اسم الماء المطلق عليه، فإنّه لا يصح أن يقال له: «ماء التراب» وإن كان إطلاق لفظ «الماء» عليه مجازاً صحيحاً بدون إضافة؛ لأنّ المشابهة المصحِّحة للتجوّز هنا بين الذاتين، لا بين الإضافتين.

وبهذا ظهر أنّ الماء المجازيّ له مِلاكان، ولكلٍّ منهما مركز غير مركز الآخر، والنسبة بينهما هي العموم من وجه. فأحد المِلاكين هو المشابهة القائمة بين النسبتين والإضافتين، وتكون إضافة كلمة «الماء» إلى المعتصر منه والمأخوذ منه مصحِّحةً للاستعمال المجازيّ ثبوتاً، لا أنّها مجرّد قرينة كاشفة إثباتاً. والملاك الآخر هو المشابهة بين الذاتين، من دون أن يكون للإضافة دخل في تتميم هذه المشابهة، وإنّما هي مجرّد قرينةٍ على المقصود. ويجتمع المِلاكان في مثل «ماء الرمّان» و«ماء الورد»، ويفترق الملاك الأوّل في مثل «ماء الذهب» و«ماء الوجه»، ويفترق الملاك الثاني في مثل الماء المخلوط بمقدارٍ من التراب.

وكلّ ما نطلق عليه اسم الماء المضاف ونستعمل لفظ «الماء» فيه مضافاً إلىٰ مصدره المأخوذ منه فهو جارٍ وفق الملاك الأوّل، وكلّ ما يصحّ أن نطلق عليه لفظ «الماء» المجرّد عن الإضافة علىٰ سبيل التجوّز فهو جارٍ وفق الملاك الثاني، وما كان جارياً وفق الملاك الأوّل كثيراً ما لا يصحّ إطلاق اسم الماء المجرّد عليه ولو علىٰ سبيل التجوّز، فضلاً عن أن يكون إطلاقاً حقيقياً.

وعلىٰ هذا الأساس نعرف أنّ المقصود من الماء المضاف، الذي يقع الكلام فقهياً في شمول بعض أحكام الماء المطلق له وعدم الشمول ليس ما يصحّ إطلاق لفظ «الماء» عليه مع الإضافة، إذ قد يصحّ إطلاق لفظ «الماء» مع الإضافة علىٰ شيءٍ مع عدم وجود أيّ مشابهةٍ نفسيةٍ بينه وبين الماء المطلق، ومثل هذا لا معنى للتكلّم عن إسراء أحكام الماء المطلق إليه. بل المقصود من قسيم الماء المطلق الذي يقع الكلام فيه فقهياً: ما يصحّ إطلاق لفظ «الماء» مجازاً عليه بلا إضافة، بحيث تكون الإضافة مجرّد قرينةٍ على المعنى المجازي، لا مقوّمةً لملاك التجوّز، فيشمل الماء المخلوط بالتراب، فإنّه يصحّ إطلاق لفظ «الماء»

المجرّد عليه مجازاً، مع أنّه لا يطلق عليه الماء المضاف، فلا يقال: «ماء التراب»، ولا يشمل «ماء الذهب» مثلاً؛ لأنّه لا يصحّ إطلاق لفظ «الماء» المجرّد عليه ـ ولو مجازاً ـ بالرغم من كونه ماءً مضافاً، بمعنى صحة إطلاق لفظ «الماء» عليه مع الإضافة. فالنسبة بين الماء المقابل للماء المطلق الذي يقع الكلام فقهياً في شمول أحكام المطلق له وبين الماء المضاف هي العموم من وجه، وإضافة كلمة «الماء» إلى المصدر المأخوذ منه الشيء هي في استعمالات الماء المضاف دخيلة في تتميم ملاك الاستعمال المجازيّ وتصحيحه ثبوتاً، وليست مجرّد قرينةٍ عليه إثباتاً، كما هو الحال في كلمة «يرمي» في قولنا: «رأيت أسداً يرمي».

وأمّا الوجه الثالث وحاصله: أنّ إطلاق لفظ «الماء» علىٰ ماء الرمّان: إن كان بلا إضافةٍ إلى الرمّان فهو مجاز، وإذا كان معها فهو إطلاق حقيقي، لأنّ كلمة «الماء» بما هي مضافة تدلّ حقيقةً علىٰ ماء الرمّان، فإن اُريد بهذا دعوى كبرى كلّيةٍ في باب المجاز والحقيقة ـ وهي أنّ كلّ لفظٍ له وضع لمعناه المجازيّ، ولكنّه وضع نوعيّ، وبذلك يختلف عن المعنى الحقيقي ـ فالكلام في ذلك كبروياً موكول إلىٰ بحث تصوير الحقيقة والمجاز كلّيّةً، وقد حقّقنا في علم الاُصول: عدم احتياج المجاز إلى الأوضاع النوعية[1].

وإن اُريد بيان مطلبٍ يختصّ بالمقام ـ بعد الاعتراف بأنّ التجوّز كلية لا يحتاج إلى الوضع ـ فيرد عليه: أنّ هذا لا يستقيم على المباني المشهورة في باب الوضع، إذ يكون وضع كلمة «الماء» المضافة إلى الرمّان بما هي مضافة لماء الرمّان لغواً لأنّه إن اُريد بهذا الوضع تصحيح الاستعمال وإخراجه عن كونه

---

(١) بحوث في علم الاُصول ١: ١٢٢.

والمطلق أقسام : الجاري، والنابع غير الجـاري، والبـئر، والمـطر، والكرّ، والقليل [١].

غلطاً فالمفروض أنّ صحة الاستعمال المجازي كليةً لا تحتاج إلى وضع، وهذا استعمال مجازيّ فلا يحتاج تصحيحه إلىٰ وضع.

وإن أُريد بهذا الوضع جعل الاستعمال مستغنياً عن القرينة وفي عرض المعنى الحقيقيّ الأوّل فهذا أيضاً غير صحيح؛ لأنّ الموضوع مقيّد بفرض وجود القرينة؛ لأنّ كلمة «الرمّان» هي القرينة في المقام وقد قيّدت بها كلمة الماء، فكيف يطلب من هذا الوضع الاستغناء عن القرينة، مع أنّه مقيّد بوجودها؟

فالذي ينبغي أن يقال مستخلصاً من مجموع ما ذكرناه: إنّ لفظ «الماء» حقيقة في الماء المطلق، واستعماله في غيره مجاز، غـير أنّ التـجوّز: تـارةً يكون بلحاظ المشابهة بين الإضافتين، واُخرى يكون بلحاظ المشـابهة بـين الذاتين.

ففي الأوّل تكون الإضافة مقوّمةً لصحّة الاستعمال المجازيّ ثبوتاً. وفي الثاني تكون مجرّد قرينةٍ علىٰ تفهيم المقصود إثباتاً. وما يقع الكلام في إسراء أحكام الماء المطلق إليه إنّما هو الماء المجازيّ بالنحو الثاني، لا الماء المجازيّ بالنحو الأوّل، والنسبة بين الماءين المجازيّين العموم من وجه.

❊ ❊ ❊

(١) بعد أن قسّم الفقهاء الماء إلىٰ مطلقٍ ومضافٍ قسّموا المطلق بدوره إلىٰ أقسام: الجاري، والبئر، والمحقون، ثمّ قسّموا المحقون إلىٰ: القليل، والكثير. واعترض عليهم: بإهمال ماء المطر، مع أنّه من أقسام الماء المطلق، وبإهمال الماء النابع الذي له مادّة وليس له عمق في الأرض. وقد تدارك المصنّف ذلك،

فقسّم الماء المطلق إلىٰ : الجاري، والنابع غير الجاري، والبئر، والمطر، والكرّ، والقليل.

وقد ذكر السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في مقام الإشكال علىٰ هذا التقسيم : أنّه ما دام الملحوظ في هذا التقسيم بيان أحكام هذه الأقسام ـ من حيث الاعتصام والانفعال ـ فلا بدّ من إضافة قسمٍ آخر إليه، وهو ماء الحمّام؛ لأنّه يتميّز بالاعتصام رغم كونه ماءً قليلاً[١].

والتحقيق : أنّا إذا بنينا في ماء الحمّام علىٰ أنّ تقوّي السافل بالعالي على القاعدة ـ كما هو المختار ـ فماء الحمّام يدخل في الكرّ حقيقةً، ولا موجب لجعله قسماً برأسه. وإذا بنينا علىٰ أنّ هذا التقوّي ثابت بأخبار ماء الحمّام، بدعوىٰ : أنّها تتكفّل تنزيل مجموع السافل والعالي منزلة الماء الواحد، وإلغاء شرطية تساوي السطوح ـ كما ذكر السيّد الأُستاذ في أخبار الحمّام[٢] ـ فمعنىٰ ذلك أن ملاك اعتصام ماء الحمّام هو الكرّية أيضاً، ولكن بعناية التعبد الشرعي، فهو مصداق لأحد الأقسام المعتصمة المذكورة في التقسيم، وهو الكر بعد فرض إعمال العناية في توسعته، فلا ضرورة لجعل ماء الحمّام قسيماً له.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّ الظاهر أنّه ينبغي أن يكون المراد من أمثال هذا التقسيم : بيان أقسامٍ واقعيةٍ مستوعبةٍ للماء، استطراقاً إلى الحديث عن أحكامها، وتحقيق ما يناسب كلّ قسمٍ من الحكم بالانفعال، أو الاعتصام، أو التفصيل. وليس التقسيم بلحاظ تحديد موضوعات الأحكام ابتداءً، فحتّى لو فرض أنّ ماء الحمّام موضوع مستقلّ للاعتصام لا موجب لجعله قسماً.

---

(١) التنقيح ١ : ١٣.

(٢) التنقيح ١ : ٢٧٩ ـ ٢٨١. وراجع : ٥٦، أيضاً.

وكلّ واحدٍ منها مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر مطهِّر مـن الحـدث والخبث [١].

[طهارة الماء المطلق ومطهّريّته]

(١) لا إشكال في طهارة الماء في نفسه، وكذا مطهّريتّه في الجملة، وذلك واضح بالضرورة، بل يمكن أن يقال: بأنّ مطهّرية الماء هي مقتضى الإطلاق المقاميّ لنفس أدلّة النجاسات الواردة بلسان «هذا قذر»، أو «نـجس»؛ لأنّ ظاهرها بيان فردٍ اعتباريٍّ وجعليٍّ للمفهوم العامّ المعلوم عند العرف من القذر والنجس، ويفهم العرف بالإطلاق المقاميّ لهذا البيان أنّه يجب أن يصنع به في مقام دفعه ما يصنع بالقذر الحقيقيّ من غسله بالماء.

وإنّما يقع البحث حول تحصيل أدلّةٍ خاصّةٍ من الكتاب أو السنّة عـلى الطهارة والمطهرية؛ لأجل الحصول على إطلاقٍ في دليل الطهارة والمطهّرية يرجع إليه في موارد الشكّ، إذ لا إطلاق للضرورة لحالة الشكّ. وقد استدلّ علىٰ ذلك بالآيات والروايات:

الدليل من الآيات:

أمّا الآيات فهناك آيتان يستدلّ بهما علىٰ ذلك:

الآية الأُولىٰ:

فالآية الأُولىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾[١].

---

(١) الفرقان: ٤٨.

والتقريب الابتدائيّ للاستدلال بها واضح، وتحقيق ذلك يكون بلحاظ الموضوع تارةً، وبلحاظ الحكم أُخرىٰ، فهنا جهتان :

الجهة الأُولىٰ : من ناحية الموضوع، وشمول الماء في الآية الكريمة لتمام أقسام الماء، والوجه في دعوى شمولها لجميع المياه : هو إطلاق كلمة «ماء» في الآية الشريفة. وقد استشكل في ذلك بوجهين :

الوجه الأوّل : أنّ الموضوع فيها خصوص ماء المطر بقرينة كلمة «الإنزال»، فلا تشمل مطلق المياه.

ويمكن الجواب علىٰ ذلك بوجوه :

الأوّل : ما في الجواهر من تتميم الاستدلال بها بالإجماع المركّب[1].

وفيه : أنّه إن صحّ التمسّك بالإجماع المركّب في عددٍ من الموارد فلا يصح التمسّك به في مثل هذا المورد ؛ لأنّ الإجماع علىٰ مطهّرية تمام أقسام المياه التي لم يقع فيها خلاف إنّما هو إجماع بسيط فعلي، ولم يثبت إجماع علىٰ مطهِّرية سائر المياه غير المطر علىٰ تقدير مطهّرية ماء المطر، بحيث لو لم يقم دليل إلّا علىٰ طهارة ماء المطر لحكموا بطهارة باقي المياه.

فإن أُريد التمسّك بذلك الإجماع البسيط الفعليّ فهو خروج عن الاستدلال بالآية. وإن أُريد التمسّك بهذا الإجماع التعليقيّ فهو لم يثبت.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّه لو فرض تمامية ذلك لم يتحصّل لنا إطلاق نتمسّك به في موارد الشكّ والخلاف إذا اتّفقت ؛ لأنّ المفروض تتميم الآية بالإجماع الذي هو دليل لبّيّ لا إطلاق له.

الثاني : دعوى أنّه ليس المراد من «الإنزال» و «السماء» الإنزال والسماء

---

(١) جواهر الكلام ١ : ١٨٣.

الحسّيّين، بل المعنويّين فقد أُطلق لفظ «السماء» على المعنويّ في قوله تعالىٰ: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُم وَمَا تُوعَدُونَ﴾[١]، وأُطلق لفظ «الإنزال» على المعنويّ في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوءاتِكُمْ...﴾[٢]، فليكن الإنزال من السماء جمعاً بين المعنويّين، فيراد: الإنزال المعنويّ من السماء المعنوية.

وفيه: أنّ هذا وإن لم يكن بعيداً عن اللغة ـ إذ يمكن القول بأنّ معنى الإنزال والسماء أعمّ لغةً من المصداق الحسّي، وإنّما ينصرف ذهننا إلىٰ خصوص المصداق الحسّيّ بدلاً عن المعنوي، لشدّة أُنس ذهننا بالمادّيات ـ لكن ليس للآية ظهور ـ علىٰ أيّ حالٍ ـ في إرادة الإنزال والسماء المعنويّين إن لم نقل بظهورها في ماء المطر، باعتبار شدّة أُنس الذهن بأنّ ماء السماء هو المطر، وشيوع استعماله في ذلك عرفاً. ويكفي مجرّد الإجمال وتردّد الإنزال بين المادّيّ والمعنويّ لتثبيت الإشكال والمنع عن الإطلاق؛ لأنّه يكون محفوفاً بما يحتمل قرينيّته، فيبتلي بالإجمال، ولا ينعقد للآية ظهور في الإطلاق.

الثالث: أنّ جميع المياه نزلت من السماء، كما تدّعيه بعض الفرضيات الحديثة، فلا تكون كلمة «الإنزال» موجبةً للتقييد.

وفيه: أنّ هذا وإن كان ممكناً في نفسه لكنّ التصديق به يحتاج إلىٰ دليلٍ عقليٍّ أو نقلي، وكلاهما مفقود في المقام.

أمّا الأوّل فلأنّ الدليل العقليّ المتصوّر في المقام هو الأدلّة العلمية القائمة علىٰ أساس التجربة، ولم يقم أيّ دليلٍ علميٍّ علىٰ ذلك، وإنّما هي فرضية فرضها بعض العلماء في مقام تفسير تكوّن المياه، وأنّه بشدّة الحرارة حصل البخار وأدّى

---

(١) الذاريات: ٢٢.

(٢) الأعراف: ٢٦.

إلى هطول المطر، فتكوّن الماء على الأرض.

وأمّا الثاني فقد استدلّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ علىٰ نزول المياه بأجمعها من السماء بآيات[1]:

منها: قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيءٍ إلّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾[2].

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ في الأَرْضِ... ﴾[3].

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَنْزَلْنا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ في الأرضِ وإنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ ﴾[4].

والظاهر أنّه لا دلالة في هذه الآيات الكريمة علىٰ نزول المياه بأجمعها من السماء.

أمّا الآية الأُولىٰ فهي أجنبية عن محلّ الكلام؛ لأنّ المراد من التنزيل فيها: التنزيل المعنوي، لا التنزيل من السماء؛ لأنّ التنزيل من السماء لا يمكن أن يشمل جميع الأشياء، وقد صرّح في الآية بشمول التنزيل لجميع الأشياء، فلا تدلّ إذن علىٰ أنّ المياه نازلة من السماء.

وأمّا الآية الثانية فهي مخصوصة بماء المطر، ولا تدلّ علىٰ أنّ جميع المياه حتّى البحار ـ مثلاً ـ قد أُنزلت من السماء بقرينة قوله تعالىٰ: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ

---

(١) التنقيح ١: ١٨.

(٢) الحجر: ٢١.

(٣) الزمر: ٢١.

(٤) المؤمنون: ١٨.

مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ ، فإنّ الآية بصدد التنبيه علىٰ حادثةٍ اعتياديةٍ يراها الإنسان في حياته، وهي نزول المطر وما يترتّب عليه من آثارٍ تدلّ على الحكمة والتدبير.

وأمّا الآية الثالثة فليس فيها إطلاق، بل هي إخبار عن إنزال ماءٍ من السماء بقدر، وكلمة «ماء» نكرة في سياق الإثبات فلا يمكن التمسّك بإطلاقها لإثبات أنّ جميع المياه نازلة من السماء.

ودعوى: أنّ التهديد في ذيل الآية المستفاد من قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾ يدلّ علىٰ إرادة مطلق الماء، لا خصوص ماء المطر؛ لأنّ الذهاب بماء المطر وحده لا يوجب بلاءً؛ لإمكان اكتفاء الناس بسائر المياه مدفوعة: بأنّ إرادة ماء المطر ـ وحده ـ كافية في صحة التهديد؛ لأنّ لماء المطر آثاراً عظيمةً في حياة الإنسان وزراعته، لا يمكن الحفاظ عليها بدونه.

هذا، مضافاً إلىٰ أن قرينة التهديد لا توجب إثبات الإطلاق، بل كون النازل من السماء مقداراً يصحّ التهديد بذهابه، وهذا لا يكفي لإثبات أنّ جميع المياه ـ حتّىٰ ماء البحر مثلاً ـ نازل من السماء؛ لأنّنا إذا افترضنا أنّ المقصود بالماء المتوعّد بذهابه هو غير ماء البحر من بقية المياه ـ مثلاً ـ لكفى ذلك في صدق التهديد، فلا يمكن جعل التهديد قرينةً على الإطلاق.

علىٰ أنّنا يمكننا أن نفرض تبخير ماءٍ، وصيرورة البخار ماءً، فإن سلّمنا أنّ الماء الأوّل كان نازلاً من السماء لا نسلّم كون الماء المستحيل إليه البخار عين الماء الأوّل، بل يُعدّ ماءً جديداً وليس نازلاً من السماء، فلا يشمله الإطلاق. ولهذا فإنّ نفس من يستدلّ بقوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ يعترف بأنّ الماء النجس يستحيل بالتبخير، ويكون الماء الحاصل من بخاره طاهراً.

الرابع: أنّ الطهوريّة المستفادة من الآية إنّما هي ثابتة لماء المطر بما هو ماء، بقطع النظر عن مطريّته وإنزاله من السماء، فإنّها جعلت صفةً للماء الذي جعل

موضوعاً للإنزال، فالإنزال تعلّق بالماء الطهور، لا أنّ الطهوريّة تعلّقت بالماء النازل، وهذا يعني: أنّ الطهورية ثابتة للماء في المرتبة السابقة على الإنزال، وإذا ثبتت طهارته بما هو ماء ثبتت طهارة جميع المياه.

وفيه: أنّ هذا غاية ما يدلّ عليه: أنّ الإنزال من السماء ليس بما هو إنزال دخيلاً في موضوع الحكم بالطهوريّة، ولكنّه لا ينفي دخالة أمرٍ آخر يكون الإنزال معرِّفاً عنه ومساوقاً له، وحيث إنّ الموضوع لا إطلاق فيه لغير النازل فلا يمكن نفي دخالة ذلك الأمر الآخر بالإطلاق.

ثمّ لو قطع النظر عن كلّ هذه المناقشات وفرض شمول الآية الكريمة لتمام أقسام المياه فغاية ما تدلّ عليه: طهوريّة الماء حين إنزاله، بمعنى كونه طاهراً بطبعه، وليس لها إطلاق أحواليّ يدلّ علىٰ دوام طهوريّته. ففي موارد الملاقاة مع المتنجّس ونحو ذلك ـ التي هي موارد الشكّ في الطهارة والمطهّرية ـ لا يمكن التمسّك بالإطلاق.

الوجه الثاني: أنّ كلمة «ماء»، في الآية الشريفة نكرة في سياق الإثبات، فلا تفيد العموم.

واُجيب عن ذلك بوجهين:

الأوّل: ما ذكره السيّد الاُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ من: أنّ الآية الشريفة في مقام الامتنان علىٰ جميع العباد، وفي كلّ بلدٍ من بلادهم يوجد قسم من المياه، فلكي يكون الامتنان على الجميع لا بد أن يراد بالماء تمام تلك الأقسام[1].

وفيه: أنّ هذا إنّما يتمّ لو لم يكن قسم من المياه مشتركاً بين تمام البلاد والعباد، لكنّ ماء المطر مشترك بين تمامها، فيكفي إرادته من الآية لتصحيح

---

(١) التنقيح ١: ١٩.

الامتنان على الجميع.

الثاني: ما ذكره السيّد الأُستاذ أيضاً من: أنّ الآية في مقام الامتنان كما تقدّم، وثبوت ماءٍ طهورٍ لا ندري أنّه أيّ الأقسام؟ ليس فيه امتنان، إذ لا فائدة فيه، فيظهر بذلك أنّ جميع أقسام الماء طهور حتّى يمكن الاستفادة من الماء الطهور[١].

وفيه: أنّ هذا إنّما يتمّ لو لم يكن هناك قدر متيقّن ولو من الخارج، كالماء الكثير في مقابل القليل، أو ماء العيون، فإنّ هذه المياه المتيقّنة التي لا شكّ في إرادتها تكفي لتصحيح الامتنان، من دون حاجةٍ إلى افتراض الإطلاق الذي يصلح أن يكون مرجعاً في موارد الشكّ.

والحاصل: أنّ الامتنان بطهوريّة الماء بنحو القضية المهملة إنّما لا يتأتّىٰ فيما إذا لم يكن للقضية المهملة قدر متيقّن، وإلّا فالامتنان في محلّه، فلا قرينة على الإطلاق.

لا يقال: إنّ وجود القدر المتيقّن من الخارج ـ بل وحتّى في مقام التخاطب ـ لا يضرّ بالإطلاق والتمسّك بمقدّمات الحكمة، كما حقّق في محلّه.

لأنّه يقال: إنّ هذا إنّما هو في الإطلاق اللفظيّ الثابت بالقرينة العامّة المسمّاة بـ«مقدّمات الحكمة». وأمّا الإطلاق الذي يراد إثباته بدلالة الاقتضاء تصحيحاً للّسان الامتنانيّ للآية الكريمة فهو يتوقّف علىٰ عدم إمكان تصحيح اللسان الامتنانيّ بدون افتراض الإطلاق، مع أنّه ممكن مع فرض وجود القدر المتيقّن، إذ يصحّ الامتنان بالحكم بطهوريّة الماء بنحو القضية المهملة القابلة للتعيّن والتطبيق بلحاظ القدر المتيقّن.

---

(١) التنقيح ١: ١٩.

ولنا جواب ثالث على الإشكال الذي نشأ من كون كلمة «ماء» نكرةً في سياق الإثبات، وحاصله: أنّ الإشكال المذكور مبنيّ علىٰ أن يكون التنوين في كلمة «ماء» للتنكير؛ لكي تكون الكلمة نكرةً في سياق الإثبات، ودالةً علىٰ قيد الوحدة المانع عن الشمول لتمام الأفراد.

ولكن قد يقال في مقابل ذلك: إنّ التنوين هو تنوين التمكين، لا التنكير، وتنوين التمكين يؤتىٰ به لإشباع حاجة الكلمة المعرَبة؛ لأنّ الكلمة المعرَبة في لسان العرب تستند إلىٰ اللام في أوّلها، أو إلى التنوين في آخرها، ولا تستقرّ مجرّدةً عن ذلك، فحال هذا التنوين التمكينيّ، حال اللام، لا يقيّد الكلمة بقيد الوحدة، وإنّما اُريد من الكلمة نفس الماهية، فيتمّ الإطلاق الشموليّ لكلمة «ماء» في الآية، كما لو كانت الكلمة معرّفةً باللام ببركة مقدّمات الحكمة.

وممّا يشهد لكون التنوين في كلمة «ماء» للتمكين لا للتنكير: قوله تعالى بعد تلك الجملة: ﴿ لنُحييَ به بَلْدَةً مَيْتَاً... ﴾[1]، فإنّ المراد من هذه العبارة الامتنانية جنس البلدة، لا بلدةً واحدة، وإلّا لم تكن امتناناً على جميع الناس. وبمقتضىٰ قرينة وحدة السياق يظهر كون المراد من التنوين في «ماء» هو التمكين أيضاً، لا التنكير. وهذا هو الجواب الصحيح عن الإشكال.

ولكن هنا نكتة توجب ارتفاع موضوع أصل الإشكال وأجوبته، بما فيها هذا الجواب الذي حقّقناه.

وبيان هذه النكتة هو: أنّ المستشكل والمجيب كأنّهما اتّفقا علىٰ أنّ كلمة «ماء» في الآية الكريمة لو كانت مع اللام بدلاً عن التنوين لتمّ الإطلاق الشموليّ لجميع المياه، وإنّما المانع عن ذلك هو التنوين، فيتكلّم في مانعيّته، وعدمه.

---

(١) الفرقان: ٤٩.

ولكنّ التحقيق : أنّ الإشكال الثابت في المقام أعمق من هذا بحيث يوجب عدم تماميّة الإطلاق ولو كانت كلمة «ماء» في الآية غير مبتلاةٍ بالتنوين، وهو : أنّ الحكم بالطهورية لم يُسند في الآية الكريمة إلى الماء بنسبةٍ تامّة حتّى يقال بأنّ مقتضى الإطلاق أنّه حكم علىٰ طبيعة الماء بلا قيد، وإنّما اُسند إليه بنحو التوصيف والنسبة الناقصة التحصيصيّة، فلا يمكن إثبات عموم الحكم لتمام أفراد الموصوف بالإطلاق.

ففرق كبير بين أن نقول : «الماء طهور»، وبين أن نحكم على الماء الطهور بأنّه نازل من السماء مثلاً.

ففي الجملة الأُولىٰ كانت الطهورية منسوبةً إلى الماء بالنسبة التامة، ويمكن حينئذٍ التمسّك بإطلاق كلمة «الماء» لإثبات طهورية تمام أقسامه.

وأمّا في الجملة الثانية فقد اُخذت الطهورية قيداً للماء علىٰ نهج النسبة الناقصة، لا حكماً للماء علىٰ نهج النسبة التامة، فلا معنى للتمسّك بالإطلاق لإثبات طهورية تمام أقسام المياه. فالجملة الأُولىٰ من قبيل قولنا : «الغيبة محرّمة»، والجملة الثانية من قبيل قولنا : «إنّ الله يعاقب على الغيبة المحرّمة»، فكما أنّ التمسّك بالإطلاق لإثبات حرمة تمام أقسام الغيبة إنّما يصحّ في الجملة الأُولىٰ دون الثانية كذلك في المقام، فالإشكال على التمسّك بالإطلاق إذن ليس من ناحية التنكير حتّى يجاب عليه بأنّ التنوين للتمكين، بل من ناحية أنّ الطهورية نسبت إلى الماء بنسبةٍ ناقصةٍ تحصيصيّة، لا بنسبةٍ تامّةٍ حكمية، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق.

هذا هو تمام الكلام في الجهة الأُولىٰ، أي في ناحية الموضوع.

وأمّا الكلام في الجهة الثانية ـ وهي ناحية الحكم ـ فهناك أربع احتمالاتٍ لكلمة «طهور» في الآية الشريفة :

الأوّل : كونها مفيدةً لمعنى المطهّرية ، باعتبار وضع كلمة « طهور » لنفس النسبة التأثيرية التطهيرية التي تدلّ عليها كلمة « مطهّر » : إمّا بأن تكون هذه النسبة هي أحد معاني هيئة « فعول » الموضوعة لها بالوضع النوعي . وإمّا بأن تكون كلمة « طهور » ـ بالخصوص ـ موضوعةً بالوضع الشخصيّ للنسبة التي تدلّ عليها كلمة « مطهّر » .

الثاني : كونها مفيدةً معنى الآليّة ، وفرقه عن الأوّل كالفرق بين الفاتح والمفتاح ، أو مطلق اسم الفاعل واسم الآلة ، حيث إنه طُعِّم في الثاني معنى التهيّؤ والآليّة .

الثالث : كونها مفيدةً معنى المبالغة .

الرابع : كونها مفيدةً معنى طاهر .

وحيث إنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ رأىٰ أنّ المعنيين الأخيرين لا يتناسبان مع الاستدلال بالآية الكريمة علىٰ مطهّرية الماء تصدّى لإبطال الاحتمال الثالث والرابع لتتميم الاستدلال بها .

أمّا الاحتمال الثالث فقد أفاد في إبطاله : أنّ المبالغة ـ في ما نحن فيه ـ غير معقولة ؛ لأنّ الطهارة أمر اعتباريّ فلا تقبل المبالغة والشدّة .

وأمّا الاحتمال الرابع فأبطله : بأنّ كلمة « طهور » لو كانت بمعنى « طاهر » لصحّ إطلاقها علىٰ كلِّ طاهر ، فيقال : « ثوب طهور » و « فراش طهور » ، مع أنّه لا يصحّ ذلك[١] .

أمّا ما اُفيد في إبطال الاحتمال الثالث فيرد عليه :

أوّلاً : أنّه ليس من اللازم تطعيم الاعتبار في مادّة « طهور » ومبدأ اشتقاقه

---

(١) التنقيح ١ : ١٥ و ١٦ .

حتّى يقال بعدم إمكان طروء المبالغة على الاعتبار مثلاً، بل يمكن طروء الاعتبار على المبالغة، وطروء المبالغة على الطهارة الحقيقية القابلة للشدّة والضعف، فكلمة «طهور» بمادّتها تدلّ على الطهارة الحقيقية القابلة للشدّة، وبهيئتها تدلّ على المبالغة في تلك الطهارة، ويطرأ الاعتبار على الطهارة المبالغ فيها، ويكون الدالّ على الاعتبار نفس هيئة الجملة الدالّة علىٰ نسبة الطهور إلىٰ الماء. فهذا أمر معقول؛ لأنّ مرجعه إلىٰ اعتبار الطهارة الشديدة، لا إلىٰ شدّة اعتبار الطهارة.

وثانياً: أنّه يمكن المبالغة حتّى مع تطعيم الاعتبار في مادّة «طهور» وذلك بأن تكون المبالغة بلحاظ شدة التصاق وصف الطهارة الاعتبارية بالماء بنحوٍ لا يزول عنه بسهولة، كما في سائر الأشياء التي يزول عنها وصف الطهارة بملاقاة النجس أو المتنجّس، فالمبالغة منتزعة بلحاظ شدة التصاق الوصف الاعتباريّ بالموصوف، وبطء زواله عنه.

لا يقال: إنّه لو صحّ ذلك، لصحّ إطلاق «طهور» على باطن الإنسان وظاهر الحيوان، بلحاظ أنّه لا يتنجّس بالملاقاة، وشدّة التصاق وصف الطهارة الاعتبارية به.

لأنّه يقال: إنّما تنتزع المبالغة بهذا اللحاظ إذا كان الالتصاق علىٰ أساس شدّة النكتة التي أوجبت أصل اعتبار الطهارة لذلك الشيء، كما في الماء، لا علىٰ أساس شيءٍ آخر، كالتوسعة على الخلق. ومن هذا القبيل: عنوان المعتصم والواسع، فإنّه يطلق على الماء أنّه «واسع» أو «معتصم»، ولا يطلق علىٰ باطن الإنسان.

وأمّا ما اُفيد في إبطال المعنى الرابع فتحقيق الحال فيه: أنّه لو كان المقصود في الاحتمال الرابع من كون «طهور» بمعنى «طاهر»: أنّ طهور بمعنى طاهر بدون نكتةٍ زائدةٍ فيرد عليه: ما اُفيد من استلزامه صحة إطلاق طهورٍ علىٰ كلّ

شيءٍ طاهر.

ولكن يمكن أن يبيَّن الاحتمال الرابع بتقريبٍ آخر لا يتّجه عليه هذا الإيراد، وحاصله: أنّ طهور بمعنى طاهر، مع ملاحظة نكتةٍ زائدةٍ تتميّز بها كلمة «طهور» علىٰ «طاهر»، وهي: أنّ التصاق الطهارة بالماء، يكون من قبيل التصاق الشيء بمنبعه ومعدنه، فكأنّ الماء فرض معدناً للطهارة ومفيضاً لها ولو بالنسبة إلىٰ نفسه، حيث إنّه كلّما اُلقيت فيه القذارة والنجاسة تغلب عليها بما ينبع منه من الطهارة، ويبقى نفسه طاهراً، فهذا معنىً محتمل في كلمة «طهور»، وهو سنخ معنىً لا يناسب إطلاقه علىٰ أشياءٍ طاهرةٍ من قبيل الفراش والثوب؛ لعدم صدق تلك النكتة الزائدة عليها بحسب النظر العرفي.

بل قد يُدّعىٰ: أنّ باقي المعاني لكلمة «طهورٍ»، أو لصيغة «فعولٍ» عموماً ـ أعني النسبة التأثيرية والآليّة والمبالغة ـ راجعة إلىٰ هذا المعنىٰ، بأن يقال: إنّ صيغة «فعولٍ» ليست بمعنى النسبة التأثيرية تارةً، وبمعنى الآليّة اُخرىٰ، وبمعنى المبالغة ثالثةً، وبمعنى المعدنية وفيضان تلك المادّة من ذلك الشيء رابعةً، بل هي دائماً بهذا المعنى الرابع، أعني اتّصاف الشيء بوصفٍ مع كونه بنحوٍ يعدّ معدناً لذلك ومنبعاً له، غاية الأمر أنّ معدنيّته لذلك الوصف ينتزع عنها ويفهم منها ـ بنظر العرف ـ اُمور مختلفة باختلاف المناسبات، فقد يستفاد منها الآلية، وقد يستفاد منها المبالغة والشدّة، وقد يستفاد منها الإفاضة بالنسبة إلىٰ غيره. فكون الشيء معدناً ومنبعاً لمبدأ الاشتقاق يفيد واحدةً من هذه الخصوصيّات حسب اختلاف المناسبات.

ومن هنا قد يقال: إنّ «طهور» تدلّ علىٰ معدنية الماء للطهارة ومنبعيّته لها، وهذه المعدنية والمنبعية تناسب في باب الطهارة المطهّرية، فتدلّ كلمة «طهور» بهذا اللحاظ علىٰ مطهّرية الماء، وفي طول ذلك تستفاد الآلية، باعتبار أنّ الماء

عادةً يستعمله شخص في التطهير، لا أنّه بنفسه يطهِّر. لكنّ هذا لا يصيّر كلمة «طهورٍ» قريبةً من الجوامد، كما لو فرضناها اسم آلة، ولذا ترىٰ أنّه لا فرق ـ بحسب الذوق ـ في صحة التوصيف وحسنه بين أن نَصِفَ الماء بطهورٍ، أو بمطهّر، مع أنّ التوصيف باسم الآلة لا يخلو من حزازة، وادُّعي المنع عنه.

وعلىٰ أيّ حالٍ فهذا مجرّد احتمال، ولا يصحّح الاستدلال بالآية الكريمة على المطهّرية؛ لأنّ في مقابل احتمال دلالتها على المطهّرية يوجد احتمال دلالتها على المبالغة وشدّة الطهارة: إمّا بمعنى كون المبالغة بنفسها مدلولاً لهيئة فعول، كما هو مقتضى الاحتمال الثالث الذي تبيّن أنّه معقول في المقام. وإمّا بمعنى كون مفاد «فعول» هو معدنية الذات ومنبعيّتها للصفة، فطهور بمعنى طاهر، ولكن مع نكتة المعدنية والمنبعية، كما هو مقتضى الاحتمال الرابع. وتكون المبالغة والشدّة من الخصوصيّات المستفادة من نفس نكتة المعدنية والمنبعية، دون أن يفترض فيها إفاضة المبدأ علىٰ الغير، كما هو الحال في «فكور».

وما دام من المحتمل أن تكون «طهور» للمبالغة فلا يتمّ الاستدلال بالآية الكريمة علىٰ المطهّرية؛ لأنّها علىٰ تقدير إرادة المبالغة منها لا يستفاد منها المطهّرية.

ودعوىٰ: أنّه علىٰ تقدير إرادة المبالغة قد يكون الكلام دالّاً على المطهّرية أيضاً؛ لأنّ المبالغة كما قد تفيد الشدّة من حيث التلبّس بالشيء ـ كـ«طوّال» بمعنىٰ شديد الطول ـ وتفيد أحياناً الكثرة من حيث كمّية التلبّس بالمبدأ ـ كـ«ضرّاب» بمعنىٰ كثير الضرب ـ كذلك قد تفيد كثرة إيجاد المبدأ في غيره، كـ«طهور» بمعنى كثير المطهّرية.

مدفوعة: بأنّ كلمة «طهور»: إن كانت مبالغةً في معنىٰ اسم الفاعل ـ وهو طاهر ـ فلا تفيد إلّا معنى كثرة الطهارة وشدّتها، وتكون المطهّرية أجنبيةً

عن مفاد الكلمة، إلّا أن تكون إفادة الشدّة في الطهارة بعناية كون الماء مطهّراً، بحيث يكون المدلول الاستعماليّ ـ وهو الشدّة في الطهارة ـ كنايةً عن المطهّرية، بدعوىٰ: أنّ التناسب العرفيّ بين شدّة اتّصاف الذات بالمبدأ وصلاحيتها لإيجاده في الغير يجعل بالإمكان الكناية بالمعنى الأوّل عن المعنى الثاني، غير أنّ هذه عناية بحاجةٍ إلىٰ قرينة، ولا قرينة عليها بعد أن تعقّلنا الشدّة في نفس الطهارة والمبالغة فيها، فلا موجب إلىٰ جعل ذلك استطراقاً وكنايةً لإفادة المطهّرية.

وإن كانت كلمة «طهورٍ» مبالغةً في المعنى المتعدّي ـ وهو التطهير ـ فهذا خلاف القاعدة، فإنّ مقتضى القاعدة كون «فعولٍ» مبالغةً في معنى «فاعل»، وغير ذلك يحتاج إلىٰ دليل.

بقيت هنا نقطتان:

الأُولىٰ: أنّه لو سلّمنا دلالة «طهور» في الآية الكريمة على المطهّرية فنحن كما نحتاج إلى الإطلاق من حيث أقسام الماء وأحواله نحتاج أيضاً إلى الإطلاق من حيث المتعلّق، حتّىٰ يثبت بذلك مطهّرية الماء لكلّ متنجّس بالرجوع إلىٰ ذلك الإطلاق.

وما يتوهّم كونه دالاً على الإطلاق من هذه الناحية حذف المتعلق، بدعوى: أنّ حذف المتعلّق يدلّ على العموم. وهذا لو فرض تسليم كبراه فهو إنّما يتمّ صغروياً في المقام إذا أثبتنا كون المقصود من «طهور» المطهّرية ابتداءً، أو الطهارة مع المعدنية، بناءً علىٰ أن العرف ينتزع من ذلك المطهّرية بحيث تكون مدلولاً عرفياً للّفظ.

وأمّا إذا فرض كون «طهور» بمعنى اسم الآلة فلا يكون له متعلّق محذوف، بناءً على أنّ اسم الآلة يعامل معه في الاستعمالات العربية معاملة الجوامد،

فلا يؤخذ له متعلق حتّى يقال بأنّ حذفه دليل العموم.

وكذلك الأمر أيضاً بناءً علىٰ أن يكون المدلول الاستعماليّ لكلمة «طهور»، المبالغة في نفس الطهارة، وأن تكون استفادة المطهّرية بلحاظ جعل المدلول الاستعماليّ استطراقاً إلىٰ إفادة المطهّرية علىٰ سبيل الكناية، فإنّ المدلول الاستعماليّ حينئذٍ لا يكون له متعلّق محذوف ليكون حذفه منشأً لانعقاد ظهورٍ في الإطلاق من هذه الناحية.

الثانية: أنّنا إذا استفدنا من كلمة «طهور» في الآية الشريفة المطهّرية ببعض الوجوه السابقة يقع الكلام في أنّه هل المراد من المطهّرية المعنى المقصود وهو الرافعية للنجاسة بالمعنى الشرعي، أو ما يشمل هذا المعنى، أو أنّ المراد المطهّرية التكوينية بمعنى الرافعية للأوساخ الظاهرة؟

وقد أبدى السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ احتمال أن يكون المراد بالمطهّرية المطهّرية التكوينية؛ لعدم الجزم بثبوت الحقيقة الشرعية في زمان نزول الآية، بل وعدم الجزم بأنّ أحكام النجاسات التعبدية كانت قد شرّعت وقتئذٍ[1].

والتحقيق: أنّ بالإمكان إبداء قرينةٍ علىٰ أنّ المراد بالمطهّرية: المطهّرية التكوينية، لا التشريعية، وهي: أنّ الآية الكريمة وردت في سياق المحاجّة مع الكفّار، وبيان أنّ الله تعالىٰ كيف يسبغ عليهم النعم ويقابلونها بالكفران والعصيان والمناسب لهذا المقام إنّما هو ذكر النعم المعترف بكونها نعماً من قبل الكفّار، كما هو الحال في الماء ومطهّريته للأوساخ الظاهرية. وأمّا مطهّريته من النجاسة الشرعية فليست نعمةً في نظر من لا يتعبّد بتلك النجاسة.

وقد يتوهّم تتميم الاستدلال بالآية على المطهّرية التشريعية ـ بالرغم من

---

(١) التنقيح ١: ٢١.

حملها على المطهّرية من القذر التكويني ـ إمّا بدعوى إطلاق المطهّرية لكلتا المطهّريّتين، وإمّا بدعوى حكومة أدلّة التعبّد بقذارة النجاسات الشرعية على الآية الشريفة، بتقريب: أنّ الآية تدلّ علىٰ أنّ الماء مطهّر من القذر الحقيقيّ التكويني، ودليل جعل النجاسة مفاده التعبد بكون النجس الشرعيّ فرداً من القذر الحقيقي؛ لأنّ مرجع النجاسة الشرعية إلىٰ اعتبار القذارة الحقيقية للشيء، وبذلك يوجِد دليل جعل النجاسة بالحكومة والتعبد فرداً من القذر الحقيقيّ الذي تكفَّلت الآية بإثبات مطهّرية الماء له.

وكلتا الدعويين غير تامّة:

أمّا الأُولى فلأنّ كلمة «طهور» في قولنا: «الماء طهور» تقع محمولاً، والمحمول يدلّ علىٰ صرف الوجود، ولا معنى للتمسّك بإطلاقه لإثبات اتّصاف الموضوع بتمام أفراده، وإنّما يجري الإطلاق في طرف الموضوع. فإذا قلنا مثلاً: «الشيخ المفيد عالم» لا معنى للتمسّك بإطلاق المحمول لإثبات أن المفيد عالِم بتمام العلوم، بخلاف ما إذا وقع العالم موضوعاً فقلنا: «العالِم يفيد البشرية»، فإنّ بالإمكان التمسّك بالاطلاق في جانبه، بوصفه موضوعاً لإثبات أنّ تمام أفراد العالِم مفيدون.

وأمّا الدعوى الثانية فيردّها: أنّ الحكومة إنّما تتمّ لو كان المحكوم مبيّناً لحكمٍ شرعي، لا إخباراً عن أمرٍ تكويني؛ لأنّ الحكومة توسعة مولوية وتعبّدية لموضوع الدليل المحكوم مثلاً، وهذا إنّما يعقل فيما إذا كان مفاد الدليل المحكوم مجعولاً تشريعياً تحت سلطان المولىٰ بما هو مولىٰ. وأمّا إذا كان مفاده أمراً تكوينياً فلا معنى لإعمال المولوية والعناية التعبدية في توسعة موضوعه، والمفروض في المقام أنّ الآية الكريمة في مقام الإخبار عن أمرٍ تكوينيٍّ امتناني، فلا تتمّ الحكومة.

الآية الثانية :

والآية الثانية التي استدلّ بها علىٰ مطهّرية الماء المطلق فهي قوله تعالى : ﴿ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ ﴾[١].

ويقع الكلام حول هذه الآية الكريمة من جهتين : من ناحية الموضوع تارةً، ومن ناحية الحكم اُخرىٰ.

أمّا الجهة الاُولىٰ ـ وهي من ناحية الموضوع ـ فقد يُدّعى الاختصاص ويمنع عن الإطلاق من ناحيتين :

إحداهما : أنّ الآية الكريمة وردت في طائفةٍ خاصّة، وهم المسلمون الذين كانوا يحاربون الكفّار في وقعة بدر، ومع اختصاص المورد لا يمكن التعدّي عنه.

والناحية الاُخرى : بلحاظ كلمة «ماء»، لاختصاصها بماء المطر بقرينة قوله : ﴿ وينزِّل عليكم ﴾، فلا إطلاق يشمل سائر أقسام المياه الاُخرى، أو باعتبارها نكرةً في سياق الإثبات فلا ينعقد لها الإطلاق.

أمّا الناحية الاُولى من دعوى الاختصاص فقد أجاب عليها السيّد الاُستاذ ـ دام ظلّه ـ : بأنّ هناك رواياتٍ[٢] دلّتنا علىٰ أنّ ورود آيةٍ من آيات الكتاب في مورد، أو تفسيرها بموردٍ خاصٍّ لا يوجب اختصاص الآية بذلك؛ لأنّ القرآن يشمل جميع الأطوار والأعصار، ولا يختصّ بقومٍ دون قوم[٣]، فببركة هذه الروايات ـ التي تسمّىٰ أخبار الجري ـ ندفع دعوى الاختصاص المزبورة.

---

(١) الأنفال : ١١.

(٢) راجع بحار الأنوار ٢٤ : ٣٢٨، الحديث ٤٦ و ٣٥ : ٤٠١، الحديث ١٣ و ٤٠٣، الحديث ٢١ و ٩٢ : ١١٥، الحديث ٤.

(٣) التنقيح ١ : ١٩ ـ ٢٠.

والتحقيق : عدم إمكان المساعدة علىٰ هذا الجواب؛ لأنّ المُـدَّعىٰ فـي دعوى الاختصاص المزبورة : أنّ الآية تكفّلت بيان حكم قومٍ ـ وهم المجاهدون مع الكفّار ـ فلا يمكن إسراء الحكم إلىٰ قومٍ آخرين. ومن المعلوم أنّ أخـبار الجري ليس معناها أنّ الآية إذا وردت في مقام بيان حكم قومٍ ـ كالفقراء مثلاً، أو كالمجاهدين للكفّار ـ فلا بدّ من تعميم الحكم المستفاد منها للأغنياء أيضاً، أو للقاعدين، بدعوى أنّها لا تختصّ بقومٍ دون قوم.

بل إنّ أخبار الجري لا يستفاد منها تشريع أحكامٍ غير مشرّعةٍ في القرآن الكريم، فإذا ورد حكم في القرآن الكريم علىٰ قومٍ لا تقتضي أخبار الجري إعطاء الآية إطلاقاً ليس ثابتاً فيها بحدّ ذاتها وتعميم الحكم لأقوامٍ آخرين، ما لم يحصل ـ بقطع النظر عن أخبار الجري ـ جزم بعدم الفرق بين قومٍ وقومٍ بلحاظ ذلك الحكم.

وإنّما معنى أخبار الجري : أنّه إذا ورد حكم عامّ أو مطلق فلا ينبغي فرض تخصيصه وتقييده بخصوص الظروف والملابسات التي اشتمل عليها المصداق الذي كان سبب النزول لذلك الحكم العامّ. فإذا ورد حكم علىٰ طبيعيّ المجاهدين يلتزم بإطلاقه وشموله لتمام المجاهدين عملاً بـإطلاق الآيـة، ولا نـخصّصه بخصوص المجاهدين في غزوة بدرٍ ـ مثلاً ـ لمجرّد أنّ الآية نزلت بمناسبة غزوة بدر. كما أنّه إذا ورد تفسير الآية المطلقة بحصّةٍ خاصّةٍ من حصص الموضوع المأخوذ فيها التزمنا بأنّه من باب التطبيق، لا من باب الحصر.

والحاصل : أنّ أخبار الجري ليست في مقام إعطاء إطـلاقاتٍ للآيـات القرآنية غير ثابتةٍ لتلك الآيات في حدّ أنفسها، وإنّما هي في مقام الحفاظ على الإطلاقات الثابتة للآيات القرآنية في حدّ أنفسها، وتوضيح أنّ تلك الإطلاقات لا ينبغي رفع اليد عنها لمجرّد كون مورد النزول خاصّاً، أو لمجيء روايـاتٍ

تفسيريّةٍ تتكفّل بعض المصاديق.

فبهذا يظهر أنّ أخبار الجري لا تنفع في دفع دعوى الاختصاص المزبورة في المقام؛ لأنّ المُدَّعىٰ أنّ الآية خطاب للمجاهدين، فلعلّ المطهّرية حكم خاصّ بالمجاهدين، وليس في الكلام القرآنيّ إطلاق ليتمسّك به.

والتحقيق في الجواب علىٰ هذه الشبهة: أنّ احتمال اختصاص الحكم بالمخاطبين ـ وهم المسلمون الّذين كانوا يحاربون الكفّار في وقعة بدرٍ ـ إن كان بلحاظ أشخاصهم فهو خلاف قاعدة الاشتراك، وإن كان بلحاظ وصفهم وكونهم مجاهدين فلا يشترك في الحكم إلّا من كان مشتركاً في الوصف، فهو وإن لم يكن خلاف قاعدة الاشتراك ولكنّه غير صحيح؛ لأنّ خصوصيّة الجهاد ملغيّة بحسب الارتكاز العرفيّ لمناسبات الحكم والموضوع، فإنّ مناسبات التطهير بالماء ـ المركوزة في الذهن العرفيّ ـ تأبىٰ عن أن يكون لخصوصيات نفس الانسان المطهِّر دخل في التطهير، وإنّما ترىٰ المطهّرية ـ بحسب الارتكاز العرفيّ ـ من شؤون الماء وممّا يرتبط بخصوصيّاته. فدخل خصوصيّةٍ من خصوصيّات الماء في المطهّرية ـ من قبيل كونه كثيراً، أو ذا مادّةٍ ـ ليس علىٰ خلاف الارتكاز، ولكن دخل خصوصيّةٍ من خصوصيّات الإنسان المطهّر في الحكم بالمطهّرية فهو علىٰ خلاف الارتكاز العرفيّ لمناسبات الحكم والموضوع، فبقرينة هذا الارتكاز ينعقد للآية الشريفة ظهور في الإطلاق، وتندفع بذلك دعوى الاختصاص من الناحية الأُولىٰ.

وأمّا الناحية الثانية من دعوى الاختصاص فهي: أنّ الآية مختصّة ببعض أقسام الماء: إمّا بلحاظ كلمة ﴿ **وينزِّل عليكم** ﴾ التي تكون قرينةً على الاختصاص بماء المطر، وإمّا بلحاظ أنّ كلمة «ماء» نكرة في سياق الإثبات فلا إطلاق لها.

وقد أجاب السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ على اللحاظ الأوّل من هذه الدعوىٰ : بأنّ المياه كلّها نازلة من السماء[١].

وأجاب على اللحاظ الثاني منها : بأنّ اللسان الامتنانيّ قرينة علىٰ عدم الاختصاص بقسمٍ من الماء دون آخر[٢]، على النحو الذي تقدّم نقله عنه في الآية الأُولى[٣].

أمّا ما أُفيد من الجواب على اللحاظ الأوّل فهو ـ بعد تسليم أنّ كلّ المياه نازلة من السماء ـ إنّما يتمّ لو فرض أنّ الآية الكريمة فيها إطلاق يدلّ علىٰ مطهّرية كلّ ماءٍ نازلٍ من السماء، من قبيل أن يقال : «إنّ الماء النازل من السماء مطهّر»، فحينئذٍ إذا أمكننا أن نثبت أن كلّ المياه نازلة من السماء أثبتنا بذلك إطلاق الدليل لسائر أقسام المياه.

ولكنّ الكلام في أصل وجود إطلاقٍ في الآية الكريمة يدلّ علىٰ أنّ الماء النازل من السماء بتمام أقسامه مطهّر، فإنّ الآية لم ترد بلسان الإخبار عن مطهّرية الماء النازل من السماء لكي ينعقد لها إطلاق في كلّ ماءٍ نازلٍ، بل بلسان الإخبار عن أنّ الله تعالى ينزّل من السماء الماء المطهّر، وكونه ينزّل من السماء الماء المطهّر لا يعني أنّ كلّ ماءٍ ينزل من السماء مطهّر، فهناك فرق ـ مثلاً ـ بين أن يقال : «أكتُب لكم ما فيه شفاء»، أو يقال : «ما أكتبه لكم فيه شفاء»، فإنّ الأوّل لا يدلّ بالإطلاق علىٰ أنّ كلّ ما يكتبه القائل فيه شفاء، بخلاف الثاني فإنّه يدل علىٰ ذلك بالإطلاق. وتركيب الآية الكريمة من قبيل الأوّل لا من قبيل الثاني، فغاية ما تدلّ

---

(١) التنقيح ١ : ١٨.

(٢) التنقيح ١ : ١٩.

(٣) تقدّم في الصفحة ٣٢.

عليه : أنّ الله سبحانه ينزّل من السماء الماء المطهر ، لا أنّ كلّ ماءٍ ينزّله من السماء فهو ماء مطهّر .

هذا كلّه ، مضافاً إلى أنّ السياق القرآنيّ للآية الكريمة واضح في أنّه بصدد استعراض الأحداث الجزئية التفصيلية التي وقعت للمسلمين في غزوة بدر ، وما تفضّل به الله تعالى على المسلمين ، قال تعالى : ﴿ **إذ تستغيثون ربَّكم فاستجاب لكم أنّي مُمِدُّكم بألفٍ من الملائكة مُردِفينَ ... إذْ يُغشّيكم النُعاسَ أمنةً منه وينزِّلُ عليكم من السماءِ ماءً ليُطَهِّرَكم به ويُذهِبَ عنكُمْ رِجزَ الشيطانِ** ﴾[1] .

وهذا السياق الاستعراضيّ للأحداث واللسان الامتنانيّ بنفسه قرينة علىٰ أنّ المراد بقوله : ﴿ **ويُنزِّل عليكم** ﴾ التفضّل بالمطر ، وليس المراد منه التنزيل الثابت لتمام أقسام المياه المساوق لإيجاد الماء ، ولوضوح أنّ تمام المنّة الربّانية إنّما حصل بنزول المطر على المسلمين بعد ابتلائهم بالاحتلام في نومهم ، فالمطر ونزوله عليهم بعنوانه هو مصبّ التفضّل والامتنان ، وليس مصبّ التفضّل والامتنان وجود الماء في العالم النازل من السماء بمقتضى أصله وطبعه ، فكلمة « وينزِّل عليكم » ـ بقرينة السياق الاستعراضيّ لأحداث غزوة بدر ، واللسان الامتنانيّ على المسلمين وقتئذٍ ـ تكون مساوقةً لـ « ويمطركم » ، فيختصّ بالمطر المتعارف الذي هو قسم من أقسام المياه .

وإن شئت قلت : إنّ الوارد في الآية الكريمة ليس مجرّد تنزيل الماء المطهّر من السماء حتّى يقال : إنّ كلّ ماءٍ منزّلٌ من السماء ، بل « ينزِّل عليكم » أي التنزيل على الناس ، وهذا يختصّ بماء المطر المتعارف ، ولا يشمل ماء البحر ولو فرض كونه نازلاً من السماء .

---

(١) الأنفال : ٩ ـ ١١ .

وأمّا ما اُفيد من الجواب على اللحاظ الثاني ـ فإضافةً إلىٰ ما تقدّم بشأنه في بحث الآية السابقة ـ يمكن التنظّر فيه، باعتبار أنّه مبنيّ علىٰ دعوىٰ كون الامتنان بالمطهّرية امتناناً علىٰ جميع العباد، وحيث إنّهم مختلفون في أقسام المياه الموجودة عندهم فلكي يكون الامتنان عامّاً لا بدّ أن يشمل تمام الأقسام.

ومن الواضح أنّ عموميّة الامتنان في الآية الثانية أوّل الكلام، بعدما عرفت من ظهور سياقها في كونها استعراضاً للأحداث التي وقعت للمسلمين في غزوة بدر، وامتناناً عليهم بما حباهم الله من نعم.

ويبدو أنّ الاُستاذ ـ دام ظلّه ـ قد التزم في موضعٍ متأخّرٍ من بحثه بالإشكال، واعترف باختصاص الآية الثانية بماء المطر، فقد ذكر: أنّ الآية الثانية تزيد على الآية الاُولىٰ بمناقشةٍ اُخرى، وهي اختصاصها بماء المطر؛ لأنّها نزلت في وقعة بدرٍ حيث لم يكن عند المسلمين ماءٌ، فأنزل الله الماء عليهم من السماء ليتطهّروا به، فتختصّ الآية بماء المطر، ولكن مع هذا يمكن استفادة مطهّرية طبيعيّ الماء على إطلاقه من الآية الكريمة:

إمّا بتقريب: أنّ الغالب في استعمال ماء المطر استعماله في التطهير بعد وقوعه على الأرض واجتماعه في الغدران، ومن الظاهر أنّ حكم ماء المطر بعد نزوله حكم سائر مياه الأرض، ولا يختلف حكمه عن حكمها.

وإمّا بتقريب: أنّ الضمير في قوله تعالىٰ: ﴿ **ليطهّركم به** ﴾ إنّما يرجع إلى الماء، لا إلى الماء بقيد نزوله من السماء، فيدلّ علىٰ مطهّرية جميع أفراد المياه[1].

هذا خلاصة ما أفاده السيّد الاُستاذ، بعد أن التزم باختصاص الآية الثانية بماء المطر.

---

(١) التنقيح ١: ٢٣.

والتحقيق : أنّ ما أُفيد من اختصاص الآية الكريمة بماء المطر صحيح ، بل هو المتعيّن ، حتّى بقطع النظر عن نزول الآية في وقعة بدر ؛ لما عرفت سابقاً من أنّ قوله تعالىٰ : ﴿ وينزِّل عليكم ﴾ قرينة على الاختصاص بماء المطر ، وعدم الشمول لسائر أقسام المياه ، وإن قيل بأنّها نازلة من السماء ؛ لأنّ مجرّد النزول من السماء بالمعنى المدّعىٰ لتمام أقسام مياه الأرض لا يصحِّح التعبير بـ﴿ ينزِّل عليكم ﴾ ، فكون الماء منزّلاً على الناس مساوق لماء المطر بالمعنى المتعارف المقابل لسائر المياه ، سواء كانت الآية واردةً في غزوة بدرٍ ، أوْ لا .

وأمّا ما أُفيد من إمكان الاستدلال بالآية علىٰ عموم المطهّرية ـ حتّى علىٰ تقدير اختصاصها بماء المطر ـ فلا يخلو عن نظرٍ بكلا تقريبيه :

أمّا التقريب الأوّل ـ وهو دعوى أنّ ماء المطر بعد تجمّعه في الغدران حكمه حكم سائر المياه ، فإذا ثبتت مطهّريته ثبتت مطهّريتها ـ ففيه : أنّ المقصود العلميّ من الاستدلال بالآية تحصيل مطلقٍ دالٍّ على المطهّرية ، بحيث يرجع إليه في غير ما هو المتيقّن مطهّريته من أقسام المياه ، من قبيل ماء البحر الذي وقع الخلاف في مطهّريته في الجملة . ومن المعلوم عدم الجزم بالمساواة في الحكم بين ماء المطر ولو بعد تجمّعه على الأرض ، وبين ماء البحر ، فكيف يمكن الاستدلال بإطلاق الآية ؟ !

وأمّا التقريب الثاني ـ وهو دعوىٰ أنّ الضمير راجع إلىٰ ذات الماء ، لا إلى الماء بما هو نازل ـ فيرد عليه : أنّ مرجع الضمير وإن كان كلمة « ماء » بذاتها ولكنّ الماء الذي رجع الضمير إليه بعد فرض كونه مفعولاً لـ« ينزِّل » يستحيل أن يكون له إطلاق لغير الحصّة المنزّلة ، فلو قال شخص لآخر : «أُرسل إليك العالم فأكرمه » يكون مرجع الضمير هو العالم ، ولكن يستحيل أن يكون لمرجع الضمير إطلاق يشمل الأفراد غير المرسلة من قبل القائل .

نعم، يمكن بيان هذا التقريب بنكتةٍ اُخرى، وهي: أنّ التنزيل وإن كان قد اُخذ في الآية الكريمة ولكنّ التنزيل باعتباره من مبادئ إيجاد الماء يختلف عن باقي خصوصيّات الماء التي تكون من شؤونه وأوصافه لا من مبادئ إيجاده، فهو كما يمكن أن يكون مأخوذاً علىٰ نحو الموضوعية بحيث يكون بعنوانه دخيلاً في موضوع الحكم بالمطهّرية كذلك يمكن أن يكون مأخوذاً علىٰ نحو الطريقية وبما هو طريق محض إلىٰ إيجاد الماء، بحيث يكون تمام الموضوع للحكم بالمطهِّرية هو ذات الماء، ولا يكون للإنزال دور إلّا بوصفه طريقةً في إيجاد الماء الذي هو تمام الموضوع.

وبعد التردّد بين الموضوعية والطريقية يمكن تعيين الطريقية بمناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي، فإنّ المرتكز بمناسبات الحكم والموضوع العرفية: أنّ موضوع المطهّرية العرفية طبيعيّ الماء، وأنّ الإنزال من السماء ليس له دخل في المطهّرية العرفية إلّا بوصفه طريقاً لإيجاد ذات المطهّر الذي هو الماء. وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً لبّيّةً ومنشأً لظهور الآية في كونه مأخوذاً علىٰ نحو الطريقية الصرفة إلىٰ وجود ذات الماء، وبذلك ينعقد للآية الكريمة ظهور في مطهّرية طبيعيّ الماء.

هذا هو تمام الكلام في الجهة الاُولى التي تبحث عن تحديد الموضوع في الآية الكريمة.

وأمّا الجهة الثانية من ناحية الحكم فهذه الآية أحسن حظّاً من الآية السابقة؛ لأنّ الكلمة فيها صريحة في المطهّرية، ولا تتطرّق إليها الإشكالات التي كانت في كلمة «طَهور»، وتحقيق مفاد هيئة «فعول».

ولكنّ السيّد الاُستاذ ـ دام ظلّه ـ أثار بشأن هذه الآية ما نقلناه عنه في بحث الآية السابقة، من إبداء احتمال أن تكون المطهّرية في كلتا الآيتين مطهّريةً

تكوينية، فلا يستفاد منها رافعية الماء للنجاسة، إذ لم يثبت انعقاد الحقيقة الشرعية في عصر صدور الآيتين، بل لم يثبت أنّ أحكام النجاسة الخبثية كانت مشرَّعة[١].

وقد انتهى السيّد الأُستاذ إلى القول: بأنّ الآيتين تدلّان علىٰ طهارة الماء في نفسه، وعلىٰ مطهّريته من الجنابة، ولا تدلّان على المطهّرية من النجاسة[٢].

أمّا دلالتهما علىٰ طهارة الماء في نفسه فلأنّهما في مقام الامتنان بتكوين الماء وبمطهّريته التكوينية للأقذار، ولا معنى للامتنان في إزالة القذر بالنجس، فيستكشف من ذلك طهارته.

وأمّا دلالتهما علىٰ مطهّرية الماء من الحدث فلأنّ الحدث كان مشرَّعاً ومعتبراً منذ ابتداء الشريعة المقدّسة، باعتبار اشتمال الشريعة منذ البدء علىٰ الصلاة، ولا صلاة إلّا بطهور.

وأمّا عدم دلالتهما علىٰ مطهّرية الماء من النجاسة فلما تقدّم من عدم إحراز كونها مشرَّعةً في ذلك الوقت، فضلاً عن صيرورة الطهارة حقيقةً في المعنىٰ الشرعيّ.

وما أُفيد في دلالة الآيتين على الطهارة وعدم دلالتهما على المطهّرية من النجاسة متين، فإنّ احتمال إرادة المطهّرية التكوينية لا دافع له في كلتا الآيتين، وإن كان هو في الآية الأُولىٰ أقوىٰ منه في الثانية؛ لأنّ الأُولىٰ في سياق استعراض النعم للجاحدين، فتناسب المطهِّرية التكوينية كما أشرنا سابقاً. وأمّا الثانية فهي في سياق استعراض النعم للمؤمنين، وهم يناسب شأنهم أن ينبَّهوا إلىٰ نعمة المطهّرية التشريعية.

---

(١) التنقيح ١ : ٢١.

(٢) المصدر السابق ١ : ٢٤.

وأمّا دلالة الآيتين على المطهّرية من الحدث إلىٰ جانب المطهّرية التكوينية فهي محل إشكال؛ لأنّ كلمة «طهوراً» في الآية الأُولىٰ وكلمة «يطهّركم» في الآية الثانية إنّما تدلّ علىٰ صرف المطهّرية، ولا يمكن إجراء الإطلاق فيهما لإثبات فردين من المطهّر؛ لأنّ الإطلاق إنّما يمكن إجراؤه في جانب موضوع الحكم لإثبات شموله لتمام أفراده، لا في جانب المحمول.

فإذا قلنا: «الماء طهور» أو: «الماء يطهّر» فلا يمكن أن نثبت بإطلاق المحمول كونه واجداً لنحوين من المطهّرية؛ لأنّ مفاد المحمول ـ بحسب التفاهم العرفيّ دائماً ـ هو صرف الوجود، فكما أنّا إذا قلنا: «العلم نافع» لا يمكن أن نثبت بإطلاق كلمة «نافع» ترتّب تمام المنافع على العلم، وإنّما نثبت بإطلاق الموضوع ترتّب صرف المنفعة علىٰ تمام أفراد العلم كذلك في المقام.

نعم، لا بأس بدلالة الآية الثانية على المطهّرية من الجنابة، بلحاظ ما علمناه من ورودها بشأن المجاهدين في غزوة بدر، إذ احتلموا فمنَّ الله عليهم بالمطر فاغتسلوا به.

ومن هنا قد يتوهّم دلالة الآية الثانية التزاماً على المطهّرية من الخبث أيضاً؛ لأنّ الجنب لا تنفكّ جنابته في حال الاحتلام عن نجاسةٍ في بدنه أو ثوبه، فتكون الآية دالّةً بالدلالة الالتزامية العرفية على المطهّرية من الخبث أيضاً.

ولكنّ هذا التوهّم لا مجال له بعد فرض عدم إمكان إحراز تشريع نجاسة المنيّ في ذلك الوقت، ومع فرض عدم تشريعها في ذلك الوقت فلا ملازمة عرفاً بين التطهير من حدث الجنابة والتطهير من الخبث.

ومطهّرية الماء من الحدث يمكن استفادتها أيضاً من قوله تعالىٰ: ﴿ إذَا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم وَأيْدِيَكُم ... وَإنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ﴾[1] فإنّ

---

(١) المائدة: ٦.

مقتضى الإطلاق في الغسل كفاية مطلق الماء، سواء قيل باختصاص صدق عنوان الغسل بالماء، أو شموله لمطلق المائع.

كما أنّ مقتضى الإطلاق المقاميّ لقوله: ﴿ فاطَّهَّروا ﴾ هو كون المأمور به التطهير بالماء؛ لمركوزية مطهّرية الماء عرفاً، ويشهد له قوله بعد ذلك: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾[(١)].

الدليل من الروايات:

والاستدلال بالروايات يقع في جهتين:

الجهة الأُولى: في الاستدلال بالروايات على طهارة الماء بتمام أقسامه، وقد استدلّ على ذلك بعددٍ من الطوائف:

منها: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من الروايات الدالّة علىٰ أنّ «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[(٢)]، فإنّها تدلّ على الطهارة الواقعية لطبيعيّ الماء. أمّا بناءً على تكفّلها لإثبات الطهارة الواقعية ابتداءً فواضح، وأمّا بناءً على تكفّلها لقاعدة الطهارة وتمحّضها في ذلك فإنّها تدلّ حينئذٍ على الطهارة الواقعية بالالتزام، إذ لو كان الماء نجساً واقعاً فلا يعقل جعل قاعدة الطهارة ظاهراً[(٣)].

والتحقيق: أنّه بناءً على تمحّض هذه الروايات في قاعدة الطهارة: إمّا أن يبنىٰ على شمولها للشبهة الحكمية للطهارة والشبهة الموضوعية معاً، كما هو

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١: ١٣٣ ـ ١٣٤، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ و ٥ وذيله وغيرهما.

(٣) التنقيح ١: ٢٤ ـ ٢٥.

المعروف في قاعدة الطهارة، وإمّا أن يبنىٰ على الاختصاص بالشبهة الموضوعية:

فإن بني على الاختصاص بالشبهة الموضوعية أمكن الاستدلال بروايات هذه القاعدة على الطهارة الواقعية الذاتية لطبيعيّ الماء مطلقاً.

وأمّا إذا بني على عدم الاختصاص ـ كما هو المعروف ـ وكون محصّل الروايات أنّ كلّ ما لا يعلم بكونه قذراً من الماء فهو طاهر ـ سواء شكّ فيه بنحو الشبهة الموضوعية، أو بنحو الشبهة الحكمية ـ فلا يمكن الاستدلال بروايات القاعدة حينئذٍ على الطهارة الذاتية واقعاً لمطلق الماء، ولا تكون دالةً على ذلك بالالتزام، لأنّ جعل قاعدة الطهارة على الماء المشكوك بهذا المعنى يلائم مع فرض انقسام طبيعيّ الماء واقعاً إلى قسمين: أحدهما نجس، والآخر طاهر، إذ يكفي ذلك في تعقّل جعل قاعدة الطهارة، ولا يتوقّف جعلها على أن تكون تمام أقسام المياه محكومةً بالطهارة الذاتية واقعاً. فلا تحقّق هذه الطائفة الدليل المطلق المطلوب، وإنّما تثبت طهارة الماء بنحو القضية المهملة التي تتكفّل الضرورة إثباتها.

ومنها: ما ذكره السيّد الأُستاذ[1] وغيره من الروايات الدالّة على مطهّرية الماء[2]، فإنّها تدلّ على طهارة الماء في نفسه، إذ لا يمكن تطهير المتنجّس بالنجس.

والتحقيق في حال هذه الطائفة: أنّ الدليل المتكفّل ـ مثلاً ـ للأمر بالغسل بالماء مدلوله المطابقيّ هو مطهّرية الماء، وهذا المدلول المطابقيّ مقيّد بدليلٍ لبّيٍّ كالإجماع، أو بالأدلّة اللفظية بغير الماء النجس؛ لأنّ الماء النجس لا يصحّ

---

(١) التنقيح ١: ٢٦.

(٢) أُنظر وسائل الشيعة ١: ١٣٣، الباب ١ من أبواب الماء المطلق.

الغسل به إجماعاً ونصّاً، فالدليل على عدم مطهّرية الماء النجس يكون مقيّداً لإطلاق قوله: «اغسله بالماء»، ومعه فإذا شكّ بعد ذلك في ماءٍ أنّه نجس أو طاهر لا يجوز التمسّك بإطلاق قوله: «اغسله بالماء» لإثبات مطهّريته؛ لأنّه تمسّك بالعامّ أو بالمطلق في الشبهة المصداقية، حيث إنّ معنى الشك في طهارة ماءٍ ونجاسته هو احتمال كونه فرداً للموضوع الخارج بالتخصيص، وهو عنوان الماء النجس.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشكّ في نجاسة الماء بنحو الشبهة الموضوعية أو بنحو الشبهة الحكمية، فإنّ الشكّ على أيّ حالٍ يعتبر بلحاظ العنوان الخارج بالتخصيص ـ وهو طبيعيّ الماء النجس ـ شبهة مصداقية، وهذا يعني أنّ أيّ قسمٍ من الماء شكّ في طهارته الذاتية لا يمكن التمسك بإطلاق دليل المطهّرية لإثبات مطهّريته وبالتالي طهارته؛ لأنّه تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

وهذا الكلام تامّ بناءً على مباني المحقّق النائينيّ[1] والسيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه[2] ـ القائلين بعدم جواز التمسّك بالعامّ المخصّص في الشبهة المصداقية للعنوان الخارج بالتخصيص مطلقاً.

ولكن يمكن دفعه بناءً على المختار في تلك المسألة، فإنّ المختار في مسألة التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للعنوان الخارج بالتخصيص هو التفصيل[3].

وحاصله: أنّ الفرد المشكوك في كونه فرداً للعنوان الخارج بالتخصيص

---

(١) أجود التقريرات ١ : ٤٥٨.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه ٥ : ١٩١.

(٣) راجع بحوث في علم الأُصول ٣ : ٣٢٣.

تارةً يفرض أنّ نسبة المولى إلى الشكّ فيه بما هو مولىً كنسبة المكلّف، بحيث لا يكون لمولوية المولى دخل في نفي الشكّ، كما إذا قيل: «أكرم كلّ عالمٍ» وقيل: «لا تكرم فسّاق العلماء»، وشكّ في عالمٍ أنّه فاسق أوْ لا فهنا ليس من شأن المولى بما هو مولى أن يكون عالماً بواقع حال هذا الفرد، بل نسبته بما هو مولى ـ لا بما هو علّام الغيوب ـ إلى حال هذا الفرد كنسبة المكلّف.

وأُخرى يكون حال المولى بما هو مولى بالنسبة إلى الفرد المشكوك مختلفاً عن حال المكلّف، بمعنى: أنّ نفس مولويّة المولى تقتضي أن يكون أعرف بحال ذلك الفرد، كما لو كانت الشبهة المصداقية لدليل التخصيص شبهةً حكميةً في نفسها، فإنّ المولى بحكم كونه مولى أعرف بحكم الشبهة الحكمية، كما إذا قيل: «كلّ بيعٍ صحيح» وقيل في دليلٍ مخصص: «إنّ البيع إذا وقع في وقت وجوب صلاة الجمعة على البائع فلا يصحّ» وشكّ في أنّ البائع المسافر هل تجب عليه صلاة الجمعة، أوْ لا ؟ فهذه شبهة حكمية في نفسها، ولكنّها شبهة مصداقية بالنسبة إلى دليل التخصيص.

وقد اخترنا في الأُصول: أنّ عدم جواز التمسّك بالعامّ المخصّص في الشبهة المصداقية لدليل التخصيص يختصّ بالنحو الأوّل؛ لأنّ نكتة عدم الجواز لا تنطبق إلّا عليه. وأمّا في النحو الثاني من الشبهة المصداقية فيجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية، وتحقيق الكلام في المبنى موكول إلى علم الأُصول.

والشبهة المصداقية التي نبّهنا عليها في المقام من قبيل النحو الثاني، فيتمسّك فيه بالعامّ أو المطلق[1].

---

(١) والوجه الذي أفاده سماحته ـ دامت ظلاله الوارفة ـ في علم الأُصول: أنّه مهما كان الشكّ في ←

....

→الشبهة المصداقية للمخصّص ذا اعتبارين : فبلحاظ المخصّص شبهة مصداقية بينه وبين العامّ، وبلحاظ نفسه شبهة حكمية ـ كما في مثال مطهّرية الماء الذي يشكّ في حكم الشارع عليه بالنجاسة ـ ففي مثل ذلك يجوز التمسّك بعموم مطهّرية كلّ ماءٍ لإثبات مطهّرية ذلك الصنف من الماء المشكوك في نجاسته وطهارته ؛ لأنّ الخطاب العامّ بحسب ظهوره شامل له، فيكون حجةً بمقتضى أصالة العموم.

ولا يرد عليه ما أوردناه على التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية التي لا تكون شبهةً حكميةً في نفسها، بل تكون متمحّضةً في المصداقية، كما في مثل «أكرم كلّ عالم» الذي خصّص بالمنفصل بغير الفسّاق، وشكّ في عالمٍ هل هو فاسق، أم لا ؟ فإنّه لا يجوز فيه التمسّك بعموم «أكرم كلّ عالمٍ» لإثبات وجوب إكرام الفرد المشكوك في عدالته وفسقه.

فإنّ المانع الذي تصوّرناه هناك هو : أنّ خطاب «أكرم كلّ عالمٍ» لو أراد الدلالة على وجوب إكرام الفرد المشكوك في عدالته وفسقه فهل يدلّ على وجوب إكرامه ولو كان فاسقاً بأن يدلّ على وجوب إكرامه لأنّه عالم، سواء كان فاسقاً في الواقع، أم عادلاً، أو يدلّ على وجوب إكرامه لأنّه عادل بأن يدلّ مطابقةً على وجوب إكرامه، والتزاماً على أنّه عادل ؟ فهناك نحوان من وجوب الإكرام يتصوّر ثبوتهما للفرد المشكوك، وكلاهما لا يمكن إثباته بالعامّ.

أمّا النحو الأوّل فلأنّه يقطع بعدمه بعد ورود المخصص الدالّ على أنّ موضوع الحكم ليس هو العالم فقط بل العالم العادل، فلو كان الحكم ثابتاً على الفرد المشكوك فلا بدّ وأن يكون بعنوان أنّه عالم عادل.

وأمّا النحو الثاني بأن يتمسّك بظهور العامّ وشموله للفرد المشكوك لإثبات وجوب الإكرام بالمدلول المطابقي، واستكشاف أنّه وجوب بملاك كونه عادلاً فيكون إخباراً عن تحقّق موضوع الحكم بالمدلول الالتزاميّ فهذا أيضاً غير صحيح لأنّ الشارع عند بيانه للأحكام على نحو القضايا الحقيقية ليس في مقام الإخبار عن تحقّق أفراد الموضوع خارجاً وأنّ زيداً عالم عادل أم فاسق، فإنّه

←

....

←ليس إلّا في مقام تشريع أصل الحكم وجعله على موضوعه بنحو القضية الحقيقية، فهو في هذا المقام لا يعلم بعدالة زيدٍ أو فسقه حتّى يخبر عن تحقّقها.

نعم، ربّما يعلم بذلك من باب أنّه عالم بالغيب، ولكنّ هذا ليس البناء على إعماله في مقام بيان الأحكام الشرعية، فالشارع بما هو متكلّم بالكلام العامّ لا يمتاز عنّا في تشخيص الموضوعات حتّى يكون في كلامه ظهور في أنّه يثبت وجوب الإكرام له لأنّه عادل، فنسبة المولى إلى هذه الجهة كنسبتنا إليها تماماً، فكما نشكّ في وجوب إكرامه لكونه عادلاً كذلك المولى شاكّ في ذلك، فلا يمكن التمسّك بخطابه لإثبات هذا النحو من الوجوب، فكلا النحوين من الحكم لا يمكن إثباته للفرد المشكوك، وليس في المقام نحو ثالث من الوجوب حتّى يثبت بالعامّ.

هذا ملخّص الوجه المختار في مقام المنع عن التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية لمخصّصه المنفصل، وهو ـ كما ترى ـ مخصوص بما إذا كانت الشبهة ذاتَ اعتبارٍ واحدٍ بحيث تكون نسبة المولى إليها كنسبتنا إليها.

وأمّا إذا كانت الشبهة المصداقية شبهةً حكميةً في نفس الوقت ـ كما في مثال الماء الذي يُشكّ في طهارته ونجاسته بنحو الشبهة الحكمية لا الموضوعية ـ فلا يتمّ فيها هذا البيان، بل يكون ظهور العامّ الدالّ على مطهّرية كلّ ماءٍ شاملاً للفرد المشكوك، ودالّاً بالالتزام على طهارته؛ لأنّ بيان الشبهة الحكمية من وظيفة المولى نفسه، فهو ـ بما هو مولى ـ أعرف بحدودها وشؤونها، وليست نسبتها إليه كنسبتها إلينا.

والمفروض أنّ خطاب المولى ظاهر بنفسه في شمول هذا الفرد المشكوك وإثبات حكم العامّ له؛ لأنّ العموم يثبت الحكم على كلّ فردٍ فردٍ، بحيث يكون الشكّ في خروج فردٍ شكّاً في تخصيصٍ زائدٍ، فلا بأس أن يتمسّك بأصالة العموم وعدم التخصيص الزائد، ويكون دالّاً بالالتزام على تحقّق الموضوع ـ وهو الطهارة ـ فيه، وأنّ ثبوت الحكم إنّما هو لكونه واجداً للموضوع بعد أن كان أمر هذا الموضوع بيد المولى نفسه جعلاً ورفعاً، وسعةً وضيقاً.

←

....

←ــــ وأمّا الوجوه الأُخرى التي ذكروها للمنع عن حجّية العام في الشبهة المصداقية فغير تامّةٍ في نفسها، فضلاً عن تماميّتها في أمثال المقام، حيث تكون الشبهة المصداقية حكميةً أيضاً، كما هو موضّح في البحث الأُصولي.

هذا كلّه في العامّ.

وأمّا الخطاب المطلق الذي وقع الشكّ فيه بنحو الشبهة المصداقية بينه وبين مقيّده فلا يتمّ في حقّه هذا البيان، باعتبار أنّ المطلق ليس فيه دلالة على ثبوت الحكم لكلّ فردٍ فردٍ من أفراد الموضوع كي يتمسّك بهذا الظهور بالنسبة إلى الفرد المشكوك، وإنّما الحكم قد انصبّ في المطلق على الطبيعة ابتداءً، وانطباقها على الأفراد ليس إلّا بحكم العقل، لا بدلالة اللفظ، والمفروض إحراز التقييد في المطلق، وأنّ الحكم بالمطهّرية ـ مثلاً ـ مرتّب على الماء الطاهر، لا طبيعيّ الماء، فعند الشكّ في فردٍ من المياه هل هو طاهر أم نجس ؟ لا يمكننا إثبات الحكم فيه، لا بدلالة اللفظ في المطلق ـ لأنّه لم يكن شاملاً للأفراد ـ ولا بدلالة العقل وتطبيق الطبيعة على أفرادها ؛ لأنّنا أحرزنا أنّ الطبيعة المأخوذة في موضوع الحكم مقيّدة بالطاهر، وهو مشكوك الانطباق حسب الفرض.

ومن هنا نحتاج إلى تقريبٍ آخر يوصلنا إلى نفس النتيجة في المطلقات عند الشكّ بنحو الشبهة المصداقية بينها وبين مقيّداتها.

وحاصل ذلك التقريب : هو أنّنا وإن أحرزنا التقييد وأنّ الماء النجس ليس بمطهّرٍ في المثال غير أنّ هذا لا يتعيّن في أن يكون تقييداً لإطلاق مطهّرية كلّ ماءٍ طالما نحتمل طهارة جميع المياه، كما هو المفروض.

والوجه في ذلك : هو أنّنا نحتمل أن يكون المولى قد أحرز تحقّق القيد والملاك في تمام أفراد الطبيعة، بمعنى : أنّه أحرز مساواة الطبيعة المطلقة خارجاً مع الطبيعة المقيّدة، وهذا من شؤونه وهو أعرف به باعتبار أنّ القيد حكم شرعيّ في نفسه، والشبهة حكمية بهذا الاعتبار، وليست نسبتها إليه كنسبتها إلينا على ما تقدّم.

ــــ←

....

← وبهذا الاعتبار قد جعل الحكم بالمطهّرية على طبيعيّ الماء، فيكون الظهور الإطلاقيّ في المطلق كاشفاً عن ثبوت الملاك في تمام موارد انطباق الطبيعة، وأنّ المطهّرية ثابتة فيها؛ لثبوت الطهارة فيها جميعاً.

وهكذا نثبت بنفس الظهور الإطلاقيّ تحقّق القيد في الفرد المشكوك، كما كنّا نثبته في باب العموم.

نعم، هذا البيان لا يتمّ فيما إذا أحرزنا تحقّق مصداق للمقيّد خارجاً، كما لو أحرزنا نجاسة ماء البحر ـ مثلاً ـ فإنّه حينئذٍ لا يمكننا إثبات الحكم في ماءٍ آخر نشكّ في طهارته ونجاسته؛ لأنّنا علمنا في مثل ذلك أنّ الطبيعة المطلقة ليست مساويةً مع الطبيعة المقيّدة التي هي موضوع الحكم واقعاً، ومعه لا معنى للتمسّك بالظهور الإطلاقيّ لإثبات تحقّق القيد والملاك في تمام موارد انطباق الطبيعة ليثبت به ذلك في الفرد المشكوك.

وهذا بخلاف الحال في العامّ المخصّص فإنّه حتّى لو علمنا فيه بتحقّق مصداقٍ للمخصّص خارجاً، وأنّ الطبيعة المطلقة لا تساوي المقيّدة مع ذلك يصحّ التمسّك بالعموم في الفرد المشكوك؛ لأنّه مشمول بنفسه لدلالة العامّ على ثبوت الحكم لكلّ فردٍ فردٍ، فيكون الشكّ فيه لا محالة شكّاً في تخصيصٍ زائدٍ بلحاظ هذا الظهور منفيّاً بأصالة العموم، لا باحتمال مساواة الطبيعة المطلقة مع المقيّدة حتّى لا يتمّ ذلك في مورد القطع بعدم المساواة.

إلّا أنّ هذا الفارق بين المطلق والعامّ غير مؤثّرٍ في المقام، فإنّ خطابات الأمر بالغسل ومُطهِّرية الماء عن القذر وإن كانت دلالتها بالإطلاق لا بالعموم ـ وقد علمنا من الخارج بعدم مطهّرية الماء النجس، واشتراط الطهارة فيها ـ غير أنّا لا نعلم بثبوت ماءٍ نجسٍ خارجاً، بل كلّ ما ينطبق عليه طبيعة الماء نحتمل وجدانه لملاك الحكم وقيده، وهو الطهارة الذاتية، وعليه فلا مانع من التمسّك بالظهور الإطلاقيّ في هذه الخطابات لإثبات طهارة كلّ ماء.

إن قيل: اشتراط الطهارة في المطهّر أمر ارتكازيّ عرفاً ومتشرّعيّاً، فيكون خروج الماء النجس ←

ومنها : ما دلّ على اعتصام طبيعيّ الماء، وأنّه لا ينفعل إلّا بالتغيّر، من قبيل قوله في صحيح حريز : «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب»[١]، فإنّه وإن كان مسوقاً لبيان الاعتصام وعدم الانفعال بمجرّد الملاقاة غير أنّه يدلّ ضرورةً على ثبوت الطهارة الذاتية للماء في نفسه، إذ لا معنى للاعتصام بدون طهارةٍ ذاتية.

وهذه الطائفة وإن كانت تامّةً دلالة ـ كما بيّنّا ـ وتامّةً موضوعاً ـ لأنّ الموضوع فيها طبيعيّ الماء، فيتحصّل منها إطلاق يثبت طهارة تمام أقسام المياه ـ ولكن مع هذا يشكل الاستدلال بها؛ لأنّ المدلول المطابقيّ لها هو الاعتصام، والمدلول الالتزاميّ هو الطهارة الذاتية، ونحن قد علمنا بلحاظ أدلّة عدم اعتصام الماء القليل أنّ هذه الطائفة مخصّصة، وأنّ الماء القليل خارج عن نطاق المدلول المطابقيّ وهو الاعتصام تخصيصاً، وبعد سقوط المدلول المطابقيّ لهذه الطائفة بالنسبة إلى غير المعتصم من المياه فلا يمكن التمسك بمدلوله

← عن دليل المطهّرية بمثابة المخصص المتّصل، لا المنفصل، وعليه فمن أوّل الأمر ظهور الخطاب لم يشمل غير الماء الطاهر، والمفروض الشكّ في انطباقه على الماء المشكوك، فيكون التمسّك به من التمسّك بالعامّ أو المطلق في الشبهة المصداقية لنفسه، لا بينه وبين المخصّص أو المقيّد، وهذا ممّا لا يصحّ بلا إشكال.

قلنا : ارتكازية عدم مطهّرية الماء النجس لا تكون مقيّدةً لإطلاق أدلة مطهّرية المياه بعد افتراض أنّنا احتملنا طهارة جميع أقسام المياه في نفسها، وأنّ حكم الشارع بالمطهّرية على مطلق المياه كان بملاك إحراز تحقّق قيد الطهارة فيها، فإنّ هذا الظهور الإطلاقيّ يكون رافعاً لموضوع المقيّد، ودالّاً على أنّ القيد ـ وهو الطهارة ـ محفوظ في تمام موارد انطباق الطبيعة المطلقة، وليس منافياً مع نفس التقييد واشتراط الطهارة في المطهّر حتّى يرتفع بعد ثبوت التقييد.

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧. الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

الالتزاميّ لإثبات الطهارة الذاتية لذلك القسم الذي خرج عن مدلوله المطابقيّ تخصيصاً ؛ لأنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجّية ، كما حقّقناه في الأُصول[١].

فإذا لم تكن هذه الطائفة حجّةً في إثبات الاعتصام للماء القليل لا تكون حجّةً في إثبات الطهارة الذاتية له ، إلّا إذا ضمّ إلى ذلك ارتكازية عدم دخل القلّة والكثرة في أصل النجاسة الذاتية .

ومنها : ما دلّ على الانفعال بالملاقاة أو بالتغيّر[٢] ، فإنّه يتضمّن لا محالة إفادة الطهارة الذاتية للماء ؛ لأنّ ما يكون نجساً بالذات لا معنى للحكم بانفعاله بالملاقاة أو بالتغيّر . ودليل الانفعال بأنحائه يستوعب تمام أقسام المياه ؛ لأنّ أدلّة إناطة الانفعال بالتغيّر تشمل بمجموعها مجموع المياه المعتصمة ، وأدلّة الانفعال بمجرّد الملاقاة تشمل الماء القليل غير المعتصم .

بل إنّ دليل الانفعال بالملاقاة يدلّ بمفرده على طهارة جميع أقسام المياه . أمّا القليل فلأنّه مورد الدليل ، وأمّا غيره فلأنّه أولى بالطهارة الذاتية من القليل .

وبهذا تتحصّل طهارة تمام أقسام المياه بلحاظ ما ذكرناه من الروايات ، وغير ما ذكرناه من سائر الأخبار التي تدلّ على طهارة الماء بأنحاءٍ من الدلالة .

الجهة الثانية : في دلالة الروايات على مطهّرية الماء من الحدث والخبث :

أمّا المطهّرية من الحدث فهي مفاد الأخبار البيانية في باب الوضوء

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٧ : ٢٥٩ ـ ٢٦٥ .

(٢) أُنظر وسائل الشيعة ١ : ١٥٠ ، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، و ١٣٧ ، الباب ٣ من الأبواب .

والغسل[١]. وأمّا المطهّرية من الخبث فيدلّ عليها ما دلّ على مطهّرية الماء بعنوانها، من قبيل ما ورد من «أنّ بني اسرائيل كانوا إذا أصاب أحدهم قطرة بولٍ قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسّع الله تعالى عليكم، وجعل لكم الماء طهوراً»[٢]. فإنّ المراد من الطهورية هنا المطهّرية بقرينة صدر الرواية.

وما دلّ على الأمر بالغسل: إمّا مطلقاً وإمّا مقيّداً بالماء[٣]، فإنّ الأمر بالغسل إرشاد إلى نجاسة المغسول منه ومطهّرية الغسل، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وكثير من النجاسات إنّما استفيد نجاستها من الأدلّة المتكفّلة للأمر بالغسل. وقد أشرنا سابقاً إلىٰ أنّ الأدلّة التي استُفيدت منها نجاسة الشيء بعنوانها تدلّ أيضاً على مطهّرية الماء بلحاظ إطلاقها المقاميّ.

ونستفيد من أدلّة مطهّرية الماء: أنّ كلّ ماءٍ مطهّر، وأنّه مطهّر لكلّ جسمٍ قابلٍ للغسل، وأنّه مطهّر ومزيل للنجاسة العرضية مهما كان القذر المسبّب لها.

أمّا أنّ كلّ ماءٍ مطهّر فللتمسّك بالإطلاق اللفظيّ لكلمة «الماء» في ما دلّ على طهورية الماء بمعنى مطهّريته، والإطلاق اللفظيّ للأمر بالغسل في ما دلّ على الأمر بالغسل من النجاسات، والإطلاق المقاميّ لنفس أدلّة النجاسات.

وأمّا أنّ كلّ جسمٍ قابلٍ للغسل يطهّر بالماء فلقوله في موثّقة عمّار: «ويغسل

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٨٧ ـ ٤٠٠، الباب ١٥ من أبواب الوضوء. و ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٣، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ مع اختلاف في اللفظ.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥ ـ ٣٩٧، الباب ١ و ٢ من أبواب النجاسات.

كلّ ما أصابه ذلك الماء»[١]، فإنّ مقتضاه قابلية كلّ جسمٍ للتطهير بالغسل. مضافاً إلى استفادة ذلك من الروايات الواردة في موارد خاصّةٍ بعد إلغاء الخصوصية بالارتكاز العرفيّ.

وأمّا أنّ الماء رافع للنجاسة العرضية الناشئة من أيّ نوعٍ من القذر فهذا ما يقتضيه الإطلاق الناشئ من حذف المتعلّق في ما دلّ على طهورية الماء بمعنى مطهّريته، والإطلاق اللفظيّ للأمر بالغسل الوارد في مورد افتراض القذر الشامل بإطلاقه لتمام أنواع النجاسة، والإطلاق المقاميّ لنفس أدلّة تنجّس الأشياء، فإنّ مركوزيّة كون الماء مطهّراً للشيء عند تقذّره توجب ظهور الدليل الدالّ على تنجّس الشيء عند سكوته عن كيفية تطهيره في أنّه يطهّر بنفس الطريقة المركوزة، أي بالغسل بالماء.

وأمّا كيفية الغسل المطهّر وشرائطه فبحث ذلك موكول إلى فصل المطهّرات.

مسألة (١): الماء المضاف مع عدمِ ملاقاةِ النجاسة طاهر، لكنّه غير مطهِّر، لا من الحدث ولا من الخبث، ولو في حال الاضطرار (١).

[أحكام الماء المضاف]

(١) الكلام في الماء المضاف يقع في مسائل:

المسألة الأُولى: في طهارة الماء المضاف في نفسه.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

فنقول: إنّه في مقام إثبات الطهارة له لا بدّ من ملاحظة أصله، حيث إنّ المضاف يحصل: إمّا بالاعتصار ونحوه، وإمّا بالمزج والتركيب. ولا يخلو حال الأصل: إمّا أن يكون مورداً للدليل اللفظيّ الدالّ على الطهارة أو النجاسة، أو يكون مورداً للدليل اللبّيّ الدالّ على حكمه، أو يكون مورداً للأصل العمليّ متمثّلاً في استصحاب الطهارة أو النجاسة، أو يكون مورداً للأصل العمليّ متمثّلاً في قاعدة الطهارة.

فإن فرض أنّ الأصل كان مورداً للدليل اللفظيّ الدالّ على الطهارة أو النجاسة فنفس هذا الدليل يثبت به بقاء الحكم بعد الاعتصار وبعد الامتزاج، بلا حاجةٍ إلى الرجوع إلى الأُصول العملية؛ وذلك لأنّ الدليل اللفظيّ: إمّا أن يكون له إطلاق لفظيّ من أوّل الأمر بحيث يشمل الرمّان ـ مثلاً ـ في حالتي اعتصاره وما قبل اعتصاره، كما لو فرض أنّ الدليل قال: «ما يكون أصله من هذه الشجرة فهو طاهر» فهذا عنوان مطلق يشمل الرمّان قبل العصر والرمّان بعد العصر.

وإمّا أن نفرض أنّ الدليل اللفظيّ قد حكم بالطهارة أو النجاسة على عنوانٍ يزول بعد العصر، كما لو قال: «الرمّانة طاهرة». ومن المعلوم أنّ ماء الرمّان لا يصدق عليه أنّه رمّانة.

فعلى الأوّل لا إشكال في التمسّك بإطلاق الدليل اللفظيّ لإثبات الحكم. وأمّا على الثاني فالدليل وإن لم يكن له إطلاق ـ لو خلّي وحده ـ ولكن ينعقد له الإطلاق بضمّ القرائن الارتكازية المتّصلة؛ لأنّ خصوصية كون الرمّان غير معتصرٍ ـ مثلاً ـ ملغاة بحسب الارتكاز العرفيّ ومناسبات الحكم والموضوع، لا بمعنى أنّنا ندّعي القطع بالملاكات الشرعية وأنّ الحكم الشرعيّ ليس منوطاً بتلك الخصوصية واقعاً، وإنّما ندّعي أنّ ارتكازية عدم دخل هذه الخصوصية في النظر العرفيّ ـ بحسب ما يفهمه العرف من مناسبات الحكم والموضوع ـ تكون منشأً

لظهور الدليل في إلغائها وكونها مجرّد موردٍ، مع تعلّق الحكم بالجامع المحفوظ حتّى بعد الاعتصار، وبذلك نتمسّك بالإطلاق.

وأمّا إذا افترضنا أنّ الأصل كان محكوماً بالطهارة أو النجاسة بدليلٍ لبّيٍّ فإن فرض شموله لما بعد الاعتصار ـ كما إذا كان الدليل اللبّيّ إجماعاً، وكان لمعقده إطلاق ـ اُخذ به، وإلّا فلا يمكن التمسّك بإطلاق الدليل؛ لأنّ الدليل هنا لبّيّ، وارتكاز إلغاء الخصوصية في الذهن العرفيّ إنّما ينفع في باب الأدلّة اللفظية؛ لأنّه يكون من القرائن المكتنفة بالكلام الموجبة لانعقاد ظهورات فيه، وهذه الظهورات هي الحجّة بمقتضىٰ دليل حجّية الظهور.

وهذا على خلاف الأدلّة اللبّية من قبيل الإجماع ـ مثلاً ـ فإنّه بعد فرض عدم إحراز شموله في نفسه لما بعد الاعتصار لا تكون ارتكازية إلغاء الخصوصية بالنظر العرفيّ موجبةً لتوسعة دائرة الإجماع. نعم، لو ادّعي القطع الوجدانيّ بالمساواة بين حالة ما بعد الاعتصار وحالة ما قبله بدعوى الاطّلاع على الملاكات الواقعية أفاد ذلك في إثبات الحكم.

والحاصل: أنّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ليست بنفسها موضوعاً للحجية، وإنّما هي منشأ لإيجاد الظهور في الدليل اللفظيّ بوصفها من القرائن اللبّية المتّصلة به، وهذا الظهور هو موضوع الحجّية، ومن المعلوم أنّ هذا لا يتصوّر في الأدلّة اللبّية.

وحينئذٍ فلا بدّ من الرجوع في هذه الحالة إلى الاُصول العمليّة إذا لم يحصل القطع الوجدانيّ بالملاك الواقعيّ واستمراره. فإن بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وفرضنا أنّ الاعتصار والامتزاج لا يوجب تغيّر الموضوع جرى في المقام استصحاب الحكم السابق، وإذا اختلّ أحد هذين الأمرين فيرجع إلى أصالة الطهارة.

وأمّا إذا فرضنا أنّ الأصل كان محكوماً بأصل عمليٍّ : فإن كان هذا الأصل العمليّ أصالة الطهارة فهنا نرجع بقاءً ـ بعد الاعتصار، والشكّ في أنّ المعتصر طاهر أو نجس ـ إلىٰ أصالة الطهارة، كما كنّا نرجع إليها حدوثاً.

ولا معنى هنا للرجوع إلى الاستصحاب؛ لأنّه : إن اُريد به استصحاب الطهارة الواقعية فهي غير متيقّنةٍ حدوثاً حتّى تستصحب. وإن اُريد به استصحاب الطهارة الظاهريّة المجعولة في أصالة الطهارة فهذه لا شكّ في بقائها، بل هي مقطوعة البقاء؛ لأنّ الطهارة الظاهريّة المجعولة في أصالة الطهارة موضوعها عدم العلم بالنجاسة، وعدم العلم ثابت بعد الاعتصار أيضاً فلا شكّ في بقائها، فالطهارة الواقعية لا يقين بحدوثها، والطهارة الظاهريّة لا شكّ في بقائها، فلا معنى للرجوع إلى الاستصحاب بل يتعيّن الرجوع إلى أصالة الطهارة.

وأمّا لو فُرض أنّ الأصل كان محكوماً بالاستصحاب فهذا يتصوّر في ما إذا فرضنا أنّ الماء المضاف قبل الاعتصار والامتزاج كانت له حالتان : حالة اُولىٰ دلّ الدليل على طهارته أو نجاسته فيها، وحالة ثانية شكّ في بقاء الحكم الذي دلّ عليه ذلك الدليل فيها، ولم يكن هناك ارتكاز عرفيّ يقتضي انعقاد الإطلاق في الدليل، فيتمسّك حينئذٍ باستصحاب بقاء الحكم، فبعد صيرورته مضافاً يجري استصحاب نفس ذلك الحكم الذي دلّ عليه الدليل الاجتهاديّ في الحالة الاُولى، بمعنى أنّ نفس الاستصحاب الذي كان جارياً في الحالة الثانية قبل الإضافة بنفسه يجري في حالة الإضافة بعد فرض عدم تغيّر الموضوع بالنظر العرفيّ.

المسألة الثانية : في مُطَهِّرية الماء المضاف من الحدث.

وفي ذلك أقوال ثلاثة :

أحدها : لابن أبي عقيل، وهو التفصيل بين من كان واجداً للماء المطلق

فلا يجوز له رفع الحدث بالماء المضاف، ومن كان فاقداً للمطلق فيجوز له ولا ينتقل إلى التيمّم[١].

وثانيها: ما ذهب إليه الشيخ الصدوق من التفصيل في الجواز بين ماء الورد وغيره[٢]، ووافقه على ذلك السيّد الأُستاذ، مع إخراج ماء الورد عن دائرة الماء المضاف في الجملة[٣].

وثالثها: عدم جواز رفع الحدث بالماء المضاف مطلقاً، لا حال الاختيار ولا حال الانحصار لا بماء الورد ولا بغيره.

وقبل تحقيق حال هذه الأقوال لا بدّ من تنقيح ما هو مقتضى الأصل العمليّ في المسألة إذا شكّ في مطهّرية الماء المضاف من الحدث.

فنقول: إنّ الشكّ في مطهّرية الماء المضاف من الحدث تارة يفرض في فرض عدم انحصار الماء في المضاف، وأُخرى في فرض انحصاره في المضاف.

أمّا في القسم الأوّل فمرجع الشكّ فيه إلى العلم بأصل وجوب الوضوء والشكّ في تقيّد الوضوء الواجب بقيدٍ زائدٍ وهو الغسل بالماء المطلق، فتجري البراءة عن التقيّد الزائد بناءً على كون الشكّ في الشرطية والجزئية في الوضوء والغسل من باب الأقلّ والأكثر الارتباطيّين لا من باب الشكّ في المحصِّل، وكون الطهور الواجب في الصلاة عبارةً عن نفس الفعل لا أمراً مسبّباً عنه مغايراً له في الوجود. وسيأتي تحقيق ذلك في محلّه. فعليه يجوز الاكتفاء بالوضوء بالمضاف

---

(١) نقله في مختلف الشيعة ١: ٢٢٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٦ والهداية: ٦٥.

(٣) التنقيح ١: ٣٤.

استناداً إلى الأصل المذكور.

وقد يتوهّم عدم كون هذا الأصل مجدياً في تصحيح الصلاة؛ لأنّ البراءة عن التقيّد الزائد لا تثبت رافعية الأقلّ للحدث، فيجري استصحاب الحدث المتيقّن سابقاً بدون محذور، ومعه لا يجوز الدخول في الصلاة.

ولكنّ هذا التوهّم مدفوع: بأنّ رفع الحدث السابق بعنوانه ليس واجباً، وإنّما الثابت من الأدلّة أمران:

أحدهما: أنّ المحدِث يجب عليه أن يصلّي بطهور، فمتعلّق الأمر هو الصلاة والطهور، لا عنوان ارتفاع الحدث، والمفروض أنّ الطهور هو نفس الغسلات والمسحات، لا أمراً مسبباً عنها مغايراً لها وجوداً، فإذا تردّد بين الأقلّ والأكثر وجرت البراءة عن التقيد الزائد وأتى بالصلاة مع الأقلّ فقد خرج عن عهدة التكليف المعلوم إجمالاً.

والأمر الآخر: أنّ إيقاع الحدث في أثناء الصلاة يوجب بطلانها؛ لكونه قاطعاً، ولهذا يحكم ببطلان الصلاة حتى لو وقع في الأكوان المتخلّلة، والمفروض في المقام عدم وقوع الحدث في الأثناء، فالصلاة صحيحة.

وأمّا في القسم الثاني ـ وهو فرض انحصار الماء بالمضاف ـ فتارةً نفرض كون المكلّف واجداً للتراب أيضاً، واُخرى يفرض عدم كونه واجداً له.

فإن فرض الأوّل تشكّل علم إجماليّ بوجوب الوضوء بالمضاف أو التيمّم، وهو منجّز، فمقتضى الأصل أنّه يجب عليه الجمع بينهما.

ويمكن دعوى انحلال العلم الإجماليّ بوجهين:

الأوّل: أنّ تنجيز هذا العلم الإجماليّ فرع تعارض الأصلين في طرفيه، مع أنّ أصالة البراءة عن وجوب الوضوء حاكمة على أصالة البراءة عن وجوب التيمّم؛ لكونها منقِّحةً لموضوعه، حيث إنّ التيمّم وظيفةُ من لا يكون الوضوء

وظيفةً له فلا يتعارض الأصلان، بل تجري البراءة عن الوضوء ويتعيّن التيمّم.

وهذا الوجه مدفوع:

أوّلاً: بأنّ وجوب التيمّم مترتّب على عدم وجدان الماء، لا على عدم وجوب الوضوء، فلا يتنقّح موضوعه بالأصل النافي في طرف الوضوء، بل يتعارض الأصلان.

وثانياً: بأنّا لو سلّمنا كون موضوع وجوب التيمّم عدم وجوب الوضوء فمع هذا لا تكفي أصالة البراءة عن وجوب الوضوء لتنقيح موضوع وجوب التيمّم؛ لأنّ موضوعه إنّما هو عدم الوجوب واقعاً، لا عدم الوجوب ولو ظاهراً، والعدم الواقعيّ للوجوب لا يمكن أن يثبت ـ ولو تعبّداً ـ بأصل البراءة، بناءً على كونه من الاُصول غير التنزيلية. نعم، لو بني على كونه أصلاً تنزيليّاً مثبتاً للواقع تعبّداً، أو اُبدل بأصلٍ تنزيليٍّ من هذا القبيل ـ كالاستصحاب ـ فلا بأس.

الثاني: أنّ تنجيز العلم الإجماليّ فرع عدم إمكان إثبات طرفٍ معيّنٍ من طرفيه بمنجّزٍ تعيينيٍّ وأصلٍ مثبت، وإلّا انحلّ العلم الإجماليّ بجريان الأصل المثبت في أحد طرفيه، والنافي في الطرف الآخر. وفي المقام يتمسّك بأصالة البراءة عن شرطية إطلاق الماء، فيثبت بذلك وجوب الوضوء، فينحلّ العلم الإجماليّ.

وفيه: أنّ أصالة البراءة عن شرطية أو جزئية شيءٍ إنّما تجري في ما إذا كان أصل وجوب المركّب في الجملة معلوماً بالفعل ودار أمر المركَّب بين الأقلّ والأكثر، فتجري البراءة عن الزائد جزءاً أو شرطاً، فالبراءة هنا ليست وظيفتها المطلوبة منها إحراز وجوب الأقلّ؛ لأنّ وجوب الأقلّ ـ إمّا مستقلّاً أو في ضمن الأكثر ـ معلوم على كلّ حال، وإنّما وظيفتها التأمين من ناحية وجوب الأكثر.

وأمّا لو فرض في مورد عدم إحراز وجوب الأقلّ الجامع بين الاستقلاليّ والضمنيّ من أجل تعذّر القيد المشكوك فالأمر دائر بين وجوب الأقلّ مستقلاًّ وسقوط الوجوب رأساً، ففي مثل ذلك لا يمكن إثبات وجوب الأقلّ بأصالة البراءة عن شرطية القيد المشكوك المفروض تعذّره. لأنّه إن اُريد بالبراءة عن هذه الشرطية البراءة عن وجوب المقيّد بذلك القيد فعلاً فهو باطل؛ لأنّ وجوب المقيّد معلوم الانتفاء وجداناً بعد فرض تعذّر القيد، فلا معنىٰ لإجراء البراءة عنه، مضافاً إلىٰ أنّه لا يمكن أن يثبت به وجوب الأقلّ.

وإن اُريد بالبراءة عن هذه الشرطية البراءة عن دخل القيد المشكوك في حقّ القادر عليه فيرد عليه: أنّ دخل القيد المشكوك في حقّ القادر على القيد لا يتضمّن إلزاماً بالنسبة إلى العاجز عن القيد، فلا يعقل للعاجز إجراؤه البراءة عمّا لا يكون متضمّناً للإلزام والكلفة بالنسبة إليه.

مضافاً إلى أنّ ذلك لا يمكن أن يثبت وجوب الأقلّ على العاجز عن القيد؛ لأنّ عدم دخل القيد المشكوك في حقّ القادر ملازم لسعة دائرة التكليف بالأقلّ وشمولها للعاجز عن القيد، ومثل هذا الملازم لا يثبت بالأصل، كما هو واضح.

هذا كلّه إذا فرضنا تمكّن المكلّف الذي انحصر الماء عنده بالمضاف من التراب.

وأمّا إذا فرضنا الفرض الثاني ـ وهو عدم التمكّن من التراب ـ فإن قلنا في فاقد الطهورين بوجوب الصلاة عليه بلا طهارةٍ فالأمر هنا دائر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، إذ لو كان الوضوء بالمضاف صحيحاً وجب عليه الصلاة مع الطهارة، وإلّا فيكون فاقداً للطهورين، وتجب عليه الصلاة بلا طهارة، فأصل الصلاة معلوم الوجوب على كلّ حال، والوضوء بالمضاف مشكوك الوجوب، فتجري البراءة عن الزائد وهي الطهارة، أي الوضوء بالمضاف، ويكتفى في مقام الامتثال بالأقلّ

المعلوم وجوبه، وهو جامع الصلاة.

وأمّا إذا قلنا بسقوط الصلاة عن فاقد الطهورين فيكون المقام من موارد الشكّ في أصل التكليف؛ لأنّه لو كان الوضوء بالمضاف جائزاً فالصلاة واجبة، وإلّا فلا وجوب رأساً. وهذا يعني: أنّ أصل وجوب الصلاة مع ذلك الوضوء مشكوك فتجري البراءة عنه.

وقد يتوهّم في المقام تشكيل علمٍ إجماليّ، وهو العلم الإجماليّ بأنّه: إمّا يجب عليه فعلاً الصلاة مع الوضوء بالماء المضاف في داخل الوقت، وإمّا يجب عليه مستقبلاً الصلاة مع الوضوء بالماء المطلق قضاءً خارج الوقت، فأصالة البراءة عن وجوب الصلاة الأدائية معارض بأصالة البراءة عن وجوب الصلاة القضائية.

ويندفع هذا التوهّم: بأنّ وجوب القضاء ـ على فرض عدم الإتيان بالصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت ـ معلوم وجداناً، فلا معنى لجعله طرفاً لعلمٍ إجماليّ، ولا لإجراء البراءة عنه، وإنّما المشكوك من وجوب القضاء وجوب القضاء على تقدير الإتيان بالصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت.

فصيغة العلم الإجماليّ هي: أنّ المكلّف يعلم إجمالاً: إمّا بوجوب الصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت، وإمّا بإطلاق وجوب القضاء لصورة ما إذا أتى بتلك الصلاة في داخل الوقت.

ومثل هذا العلم الإجماليّ ليس منجّزاً ولا مانعاً عن جريان الأُصول المؤمِّنة في أطرافه، فتجري البراءة عن وجوب الصلاة الأدائية المقرونة بالوضوء بالمضاف، وتجري البراءة عن وجوب القضاء على تقدير وقوع الصلاة مع الوضوء بالمضاف منه في داخل الوقت، إذ لا يلزم من إجراء الأُصول كذلك الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجماليّ الذي هو ملاك التعارض بين

الأُصول؛ لأنّ الجمع بين الأصلين المذكورين لا يعني الترخيص في الجمع بين التركين؛ لأنّ الأصل الثاني إنّما يتضمّن الترخيص في ترك القضاء على تقدير وقوع الصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت، فلا يؤدّي الجمع بين الأصلين إلى الترخيص في الجمع بين التركين.

وعليه فإذا ترك المكلّف الصلاة الأدائية المقرونة مع الوضوء بالمضاف اعتماداً على البراءة عن وجوبها تعيّن عليه القضاء؛ للعلم الوجدانيّ التفصيليّ بوجوب القضاء حينئذٍ. وإذا أتىٰ المكلّف بالصلاة الأدائية المقرونة مع الوضوء بالمضاف أمكنه أن يجري بعد ذلك أصالة البراءة عن وجوب القضاء.

نعم، يمكن تصوير العلم الإجماليّ المنجّز في بعض الفروض، كما اذا فرضنا أن هذا الشخص الذي انحصر عنده المضاف وكان فاقداً للتراب قد أتىٰ بالصلاة الأدائية مع الوضوء بالمضاف احتياطاً، ثمّ استمرّت به حالة الانحصار والفقدان إلى وقت فريضةٍ اُخرى فإنّه يعلم علماً إجماليّاً بأ نّه: إمّا يجب عليه فعلاً الإتيان بالفريضة الاُخرىٰ التي حلّ وقتها مع الوضوء بالمضاف، وإمّا يجب عليه قضاء الصلاة السابقة التي صلّاها مع الوضوء بالمضاف؛ لأنّ الوضوء بالمضاف إن كان صحيحاً فتجب عليه الصلاة أداءً الآن، وإلّا فقضاء الصلاة السابقة واجب.

والقضاء وإن لم يكن وجوبه فعليّاً ـ لعدم القدرة فعلاً على الماء المطلق ـ ولكنّا نفرض أنّ المكلّف يحرز قدرته في المستقبل على الماء المطلق، فيكون من العلم الإجماليّ في التدريجيّات، فأصالة البراءة عن وجوب إيقاع الفريضة الاُخرى التي حلّ وقتها فعلاً مع الوضوء بالمضاف معارضة بأصالة البراءة عن وجوب قضاء الصلاة السابقة التي أدّاها مع الوضوء بالمضاف.

وبعد هذا يقع الكلام في تحقيق الأقوال الثلاثة المتقدّمة:

أمّا القول الأوّل فهو التفصيل بين حال الاختيار وحال الاضطرار،

وما يستدلّ به على ذلك وجهان :

الأوّل : رواية عبد الله بن المغيرة ، عن بعض الصادقين ، قال : إذاكان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضّأ باللبن ، إنّما هو الماء ، أو التيمّم ، فإن لم يقدر على الماء وكان نبيذاً فإنّي سمعت حريزاً يذكر في حديثٍ : «أنّ النبيّ ﷺ قد توضّأ بنبيذٍ ولم يقدر على الماء»[1].

فهذه الرواية تدلّ على جواز الوضوء بالمضاف، حيث إنّ النبيذ ماء مضاف. ولكن يختصّ الجواز المستفاد منها بفرض عدم القدرة على الماء، وهو معنى التفصيل في جواز رفع الحدث بالمضاف بين حالتي الاختيار والاضطرار.

غير أنّ هذه الرواية لو تمّت دلالتها في نفسها وتمّ سندها فينبغي الاقتصار على موردها في مقام الخروج عن مقتضى القاعدة ، فإنّ مقتضى ما سوف نشير إليه من الأدلّة الاجتهادية : عدم جواز رفع الحدث بالمضاف ، فاذا تمّت رواية عبد الله ابن المغيرة تكون مخصِّصةً ، ولكن يقتصر في التخصيص على موردها ، فلا يتعدّى من النبيذ إلى غيره من المضاف، ولا من الوضوء إلى الغسل، فلا يثبت بالرواية تمام المدّعىٰ في القول الأوّل، فكأنّ القائل بهذا القول ألغى خصوصية المورد، باعتبار أنّه لم يحتمل الفرق بين النبيذ وغيره، ولا بين الوضوء وغيره.

وعلى أيّ حالٍ فقد استشكل في الاستدلال بهذه الرواية بعدّة إشكالات :

أحدها : أنّ رواية حريز ، عن رسول الله ﷺ : إن كانت جزءاً من المنقول عن الامام فلا بدّ من البناء على حجّيتها ، وإن كانت في نفسها مرسلةً، لأنّ نقل الإمام لها ظاهر عرفاً في الاستناد إليها في إثبات الحكم الشرعيّ، فتكون حجّةً باعتبار إمضاء الإمام لها .

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٠٢، الباب ٢ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ١.

وأمّا إذا لم تكن جزءاً من المنقول عن الإمام فلا تكون حجّةً؛ لأنّها رواية مرسلة. وحيث إنّه لم يثبت كونها جزءاً من المنقول، لاحتمال أن يكون كلام الإمام المنقول قد انتهى بقوله: «إنّما هو الماء، أو التيمّم»، وأن يكون ما بعده كلاماً للراوي ابتداءً، فلا حجّية في خبر حريز.

وهذا الاحتمال وإن كان خلاف ظهور الكلام في نفسه، لأنّ اتّصال الجمل بعضها ببعضٍ بدون إشعارٍ بتغيّر السياق ظاهر في أنّها بتمامها مقولة لبعض الصادقين، ولكن توجد قرينة تعيّن ذلك الاحتمال وتوجب رفع اليد عن الظهور، وهي: أنّ المناسبات التأريخية وطبقة حريز لا تسمح عادةً بأن يروي عنه الإمام الصادق رواية، فإنّ حريزاً وإن روى نادراً عن الإمام الصادق إلّا أنّه عادةً يروي عن أصحاب الإمام الصادق ، ومن يروي عن الإمام بالواسطة غالباً كيف يفترض أنّ الامام يروي عنه؟!

وهذا الإشكال قابل للدفع؛ لأنّ هذه القرينة التأريخية لا توجب رفع اليد عن ظهور الكلام في أنّه بتمامه مقول لبعض الصادقين، فإنّ ظاهر الكلام المبدوء بكلمة «قال» ما لم يشعر بالعدول عن مقتضيات تلك الكلمة: هو أنّ تمام الجمل المتعاطفة هي من مقول «قال»، غاية الأمر أنّ هذه القرينة التأريخية تكشف عن أنّ المراد ببعض الصادقين غير الإمام الصادق من سائر الأئمة ، فليكن الإمام الكاظم مثلاً.

والحاصل: بعد تسليم أنّ المراد ببعض الصادقين بعض الأئمّة ، فلا موجب لحمله على خصوص الإمام الصادق ، فلا تكون القرينة التأريخية المذكورة كاشفةً عن انفصال الجزء الثاني من الكلام عن الجزء الأوّل.

ثانيها: أنّا لو سلّمنا صدور الجزء الثاني من الكلام المشتمل على رواية حريزٍ من الإمام فلا بدّ من حمله على التقية؛ لوضوح أنّ الإمام

لا يحتاج في مقام إثبات الحكم الشرعيّ وبيانه إلى روايةٍ مرسلةٍ لحريزٍ عن النبيّ وسلم ، فإنّ هذا لا يناسب مقامه ووضعه ، فاعتماده على هذه الرواية المرسلة بضمّ قرينة شأن الإمام يكون ظاهراً في أنّه في مقام التقية ، لا في مقام الجدّ.

وهذا الإشكال أيضاً قابل للدفع ؛ لأنّ ظاهر كلام الإمام الإفتاء بجواز الوضوء بالنبيذ، والاعتماد في ذلك على خبر حريز، والقرينة المذكورة إنّما تكشف عن عدم الجدّية في الأمر الثاني، وهو الاعتماد والاستدلال بخبر حريز. وأمّا الأمر الأوّل ـ وهو الإفتاء بجواز الوضوء ـ فتبقىٰ فيه أصالة الجدّ على حالها.

والحاصل : أنّ سقوط أصالة الجدّ بقرينة ما في الاستدلال بالرواية لا يستلزم سقوطها في نفس الحكم المستدلّ عليه بذلك الدليل.

ومرجع التقية في الاستدلال ـ دون الحكم المستدلّ عليه ـ إلى أنّ الامام لو خلّي وطبعه لأفتى بالحكم دون أن يستدلّ بخبر حريز ؛ لأنّ فتواه بحكم كونه إماماً مستغنية عن هذا الاستدلال ، ولكن حيث إنّه كان في مقام إثبات الحكم للغير مع اتّقائه من حيث وصف الإمامة فاستدلّ بخبر حريز. فالاتّقاء من حيث وصف الإمامة اقتضى سلوك نهجٍ غير طبيعيٍّ في مقام الاستدلال، لا سلوك نهج غير طبيعيٍّ في أصل الإفتاء بالحكم.

ثالثها : أنّ هذه الرواية دلّت على جواز التوضّؤ بالنبيذ، والنبيذ لو كان متمحّضاً في النبيذ المضاف لكانت هذه الرواية أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على عدم جواز الوضوء في حالة فقدان الماء المطلق، من قبيل قوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾[1].

ولكنّ النبيذ ليس كذلك، فإنّه ببعض مراتبه وإن كان مضافاً ولكنّه ببعض

---

(١) المائدة : ٦.

مراتبه ماءٌ مطلق متغيّر، والماء المتغيّر غير الماء المضاف، فتكون دلالة الرواية على جواز الوضوء بالنبيذ المضاف بالإطلاق، وبهذا تكون النسبة بينها وبين ما دلّ على عدم جواز الوضوء في حالة فقدان الماء ـ كالآية الكريمة ـ العموم من وجه، وتسقط الرواية حينئذٍ في مادّة الاجتماع عن الحجّية؛ لمخالفتها للكتاب الكريم، وتختصّ بالنبيذ الباقي على إطلاقه.

وهذا الإشكال قابل للدفع أيضاً؛ لِمَا أشار اليه السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من: أنّ النبيذ في نفسه وإن كان يشمل حالة التغيّر مع بقاء الإطلاق إلّا أنّه في خصوص هذه الرواية فرض عدم القدرة على الماء، حيث قال: «ولم يقدر على الماء»، ففرض ذلك مساوق لفرض أنّ النبيذ قد وصل إلى درجةٍ بحيث يخرج عن كونه ماءً مطلقاً، فتكون الرواية أخصّ مطلقاً من دليل عدم الجواز.

رابعها: أنّ النبيذ البالغ إلى حدّ الإضافة مسكر، والمسكر نجس، والنجس لا يجوز الوضوء به جزماً. فإن ادّعينا قطعية هاتين القضيّتين وجداناً ـ نجاسة المسكر، وعدم جواز الوضوء بالنجس ـ فهذا يعني أنّ مفاد الرواية معلوم البطلان في موردها، وهو النبيذ المضاف، ومع سقوطها في شخص موردها لا يمكن العمل بها في سائر المضافات المحكومة بالطهارة شرعاً.

وإن لم ندَّعِ القطعية الوجدانية لنجاسة النبيذ المسكر ـ وإن كان عدم جواز الوضوء بالنجس قطعياً ـ وإنّما تثبت نجاسة النبيذ المسكر بالدليل الاجتهاديّ، فهذا الدليل الاجتهاديّ يكون طرفاً للمعارضة مع رواية عبد الله بن المغيرة؛ لأنّ الرواية تدلّ بالالتزام على طهارة النبيذ المسكر؛ للعلم وجداناً بأنّ النجس لا يجوز الوضوء به. واذا حصل التعارض وفرض التساقط فلا يبقى دليل على

---

(١) التنقيح ١: ٣٦.

جواز الوضوء بالنبيذ المضاف.

ويتمّ هذا الوجه حتى بناءً على مبنى من يرى طهارة المسكر، بدعوى التعارض بين الأخبار الدالّة على الطهارة والأخبار الدالّة على النجاسة، والرجوع بعد تساقط الطائفتين إلى أصالة الطهارة، فإنّه على هذا المبنى تكون رواية عبد الله ابن المغيرة واحدةً من الأخبار الدالّة على الطهارة، وتسقط بالمعارضة مع سقوط سائر الأخبار الدالّة على الطهارة.

نعم، إذا بنينا على أنّ بطلان الوضوء بالنبيذ المسكر ـ على تقدير نجاسته ـ ليس قطعياً وجداناً، وإنّما ينحصر مدركه بإطلاق ما دلّ على عدم جواز الوضوء بالنجس فلا تقع المعارضة بين رواية عبد الله بن المغيرة وما دلّ على نجاسة النبيذ المسكر، إذ لا علم لنا بأنّ النجاسة في النبيذ تستلزم بطلان الوضوء، فلا يكون خبر عبد الله بن المغيرة دالّاً بالالتزام علىٰ الطهارة لكي يعارض الروايات الدالّة على النجاسة، بل مقتضى القاعدة حينئذٍ العمل به وبها، فيحكم بجواز الوضوء بالنبيذ وبنجاسته.

لا يقال: بل تقع المعارضة بينهما بعد التمسّك بإطلاق ما دلّ على عدم جواز الوضوء بالنجس، فإنّنا بهذا الإطلاق نثبت أنّ كلّ نجسٍ لا يجوز الوضوء به، فيكون دليل جواز الوضوء في النبيذ معارضاً بدليل نجاسته.

لأنّه يقال: إنّ إطلاق ما دلّ على عدم جواز الوضوء بالنجس لا يمكن التمسّك به في المقام؛ لأنّ رواية عبد الله بن المغيرة ـ بعد فرض حجّيتها ـ توجب إحراز سقوط ذلك الإطلاق إمّا تخصيصاً، وإمّا تخصّصاً، بمعنى أنّها تدلّ على أنّ النبيذ: إمّا نجس يجوز الوضوء به وهو معنى التخصيص، وإمّا طاهر رأساً وهو معنى التخصّص.

فإطلاق ما دلّ على عدم جواز الوضوء بالنجس ساقط بهذا الاعتبار،

فلا موجب لإيقاع التعارض بين رواية ابن المغيرة والروايات الدالّة على نجاسة المسكر.

ولكنّ الصحيح هو: أنّ عدم جواز الوضوء بالنبيذ على تقدير نجاسته ثابت؛ للعلم الوجدانيّ بأنّ النجس لا يطهر، ولا نحتاج في إثباته إلى التمسّك بإطلاق الدليل ليقال: إنّ أمره دائر بين التخصيص والتخصص، ومع ذلك العلم الوجدانيّ لا محالة تقع المعارضة بين رواية عبد الله بن المغيرة والروايات الدالّة على نجاسة النبيذ.

ولكنّ هذا الوجه إنّما يتّم إذا بنينا على عدم وجود نبيذٍ مضافٍ غير مسكرٍ وادّعينا أنّ الإضافة تلازم ـ دائماً أو عادة ـ الإسكار.

وأمّا إذا فرضنا وجود مرتبةٍ متوسّطةٍ شائعةٍ واقعةٍ بين التغيّر والإسكار، بمعنى أنّ النبيذ يكون ماءً مطلقاً متغيّراً، ثمّ يكون ماءً مضافاً غير مسكر، ثمّ يكون ماءً مضافاً مسكراً، فلا يتمّ الوجه المذكور؛ لأنّنا حينئذٍ نقيّد إطلاق النبيذ في رواية عبد الله بن المغيرة بغير القسم المسكر النجس منه، ولا موجب لإيقاع المعارضة بينها وبين ما دلّ على نجاسة المسكر.

وخامسها ـ أهمّ الإشكالات، ويوجب سقوط الاستدلال بهذه الرواية ـ وهو: أنّ بعض الصادقين الذي يروي عنه ابن المغيرة لم يعلم أنّه هو الإمام؛ لأنّ غاية ما يقال في تعيين أنّه الإمام أحد أمرين:

الأوّل: أنّ المقام الفقهيّ لعبدالله بن المغيرة لا يناسب أن يروي عن غير الإمام.

والثاني: أنّ اللام في «بعض الصادقين» عهدية، ومع كونها عهديةً فلا يوجد من يناسب الإشارة إليه باللام لمعهوديته ـ ولو نوعاً ـ إلّا الأئمّة .

ويرد على الأوّل: أنّ نقل ابن المغيرة عن غير الإمام في المقام لعلّه ليس

من أجل التعبّد بكلامه حتّى لا يكون مناسباً لمقام ابن المغيرة، بل بلحاظ اشتمال المنقول على الرواية النبوية، ولأجل إثبات النقل عن حريز وصف الواسطة بأنّه صادق، فلا يكون في ذلك ما ينافي شأن عبد الله بن المغيرة.

ويرد على الثاني: أنّ احتمال العهد وإن كان موجوداً، بل لعلّ ذلك مظنون، ولكنّ الظنّ وحده لا يجدي ما لم ينعقد ظهور عرفيّ للّام في العهدية، وبدون هذا الظهور لا يمكن التعويل على الظنّ الناشئ من القرائن الخارجية؛ لأنّ في مقابله احتمال كون اللام للجنس، فتسقط الرواية عن الحجّية.

هذا كلّه في الوجه الأوّل الذي يستدلّ به على القول الأوّل مع مناقشاته.

الوجه الثاني لإثبات جواز رفع الحدث بالمضاف عند تعذّر المطلق: التمسّك بقاعدة الميسور، بدعوى: أنّ الوضوء بالمضاف ميسور من الواجب، فيجب.

وهذا الوجه يتوقّف أوّلاً على التسليم بكبرى قاعدة الميسور. وقد ذكرنا في الأُصول[1] عدم تماميتها.

ويتوقّف ثانياً على أن يكون الوجوب متعلّقاً بالمركّب، أي بنفس الأغسال والمسحات. وأمّا إذا قيل بأنّ الطهارة التي تعلّق بها الوجوب عنوان بسيط مسبّب عن الغسل والمسح، أو عنوان بسيط ينطبق عليه على حدّ انطباق العنوان الانتزاعيّ على منشأ انتزاعه فلا يمكن التمسّك بقاعدة الميسور؛ لأنّ الواجب إذا كان عنواناً بسيطاً فلا يتصوّر فيه التبعّض في التعسّر والتيسّر، بحيث يكون مقدار منه ميسوراً ومقدار معسوراً لتجري قاعدة الميسور. بل أمر الواجب دائر بين التعسّر بقولٍ مطلق والتيسّر بقولٍ مطلق؛ لبساطته وتردّده بين الوجود والعدم، فهو

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٥: ٣٨٢ ـ ٣٨٨.

من قبيل ما إذا وجب عنوان التعظيم وفرض أنّ هذا العنوان لا يحصل إلّا بثلاثة أُمورٍ مجتمعةٍ وتعذّر واحدٍ منها، فإنّ قاعدة الميسور لا تجري حينئذٍ، إذ لا يتصوّر التبعّض في التيسّر في عنوان التعظيم.

ويتوقّف ثالثاً بعد فرض تمامية قاعدة الميسور، وكون الواجب أمراً مركَّباً لا عنواناً بسيطاً على أن يكون فاقد القيد ميسوراً عرفاً من واجده.

وتوضيحه: أنّ المقيّد يرجع بالتحليل إلى مركَّبٍ من جزءين تحليليّين، وهما: ذات المقيّد والتقيّد، وفاقد القيد يشتمل على أحد هذين الجزءين، فهو يمثّل جزء الواجب بالنظر الدقّي، وبهذا النظر يكون ميسوراً من الواجب، ولكنّه بالنظر العرفيّ قد لا يكون ميسوراً من الواجب وجزءاً منه، بل يُعدّ مبايناً له، من قبيل ما إذا وجب إكرام الإنسان العالم وتعذَّر إكرامه، ولكن تيسَّر إكرام الإنسان الجاهل، فهنا لا يرى العرف أنّ إكرام الإنسان الجاهل ميسور من إكرام العالم، باعتباره مشتملاً على جزء المركّب التحليلي، بل يرى أنّه مباين للواجب.

ففي المقام إذا كان الوضوء بماء الرمّان بالنسبة إلى الوضوء بالماء المطلق، كإكرام الإنسان الجاهل بالنسبة إلى إكرام الإنسان العالم، فلا تجري قاعدة الميسور.

ثمّ لو غضَّ النظر عن كلّ ذلك وفرضنا شمول إطلاق دليل قاعدة الميسور للمقام فمع هذا لا يتمّ المدَّعى؛ لوقوع التعارض بين إطلاق قاعدة الميسور وإطلاق دليل وجوب التيمّم.

وتوضيح ذلك: أنّ مقتضى إطلاق قاعدة الميسور ـ بعد فرض التنزّل عن الملاحظات السابقة ـ هو الشمول لباب الوضوء، بمعنى: أنّه إذا تعذّر منه شيء، كخصوصية الماء المطلق وجب الباقي، أي الوضوء بالمضاف. ومقتضى دليل

وجوب التيمّم، وهو قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾[١] ـ بعد فرض أنّ الماء فيه بمعنىٰ الماء المطلق ـ أنّه في فرض عدم وجدان الماء المطلق يجب التيمّم، سواء كان هناك مائع آخر يمكن التوضّؤ به، أوْ لا.

ولا يمكن العمل بكلا الإطلاقين، أي بإطلاق دليل الميسور وإطلاق دليل التيمّم؛ لأنّ لازم ذلك الالتزام بواجبين: أحدهما: الوضوء بالمضاف بمقتضى الإطلاق الأوّل. والآخر: التيمّم بمقتضى الإطلاق الثاني، مع العلم بعدم وجوب كلا الأمرين معاً في الواقع، فتقع المعارضة ـ بنحو العموم من وجهٍ ـ بين إطلاق دليل التيمّم وإطلاق قاعدة الميسور؛ لأنّهما يجتمعان في مورد تعذّر الماء المطلق وتيسّر المضاف، فهذا المورد هو مادّة الاجتماع والتعارض للدليلين.

ومادّة الافتراق لدليل وجوب التيمّم ما إذا فرض عدم تيسّر الماء المطلق والمضاف معاً. ومادّة الافتراق لدليل قاعدة الميسور ما إذا كان التعسّر في غير الوضوء من الواجبات التي لم يجعل لها بدل.

وهنا قد يتوهّم ـ بعد الاعتراف بالمعارضة بنحو العموم من وجهٍ بين قاعدة الميسور والآية الكريمة الدالّة على وجوب التيمّم ـ أنّ قاعدة الميسور حاكمة في المقام على دليل بدلية التيمّم؛ لأنّ دليل البدلية اُخذ في موضوعه عنوان تعذّر الواجب، وقاعدة الميسور تثبت أنّ الواجب غير متعذّرٍ ما دام قد بقي منه ميسور، فقاعدة الميسور ترفع عنوان التعذّر الذي اُخذ في موضوع دليل البدلية، وبهذا تكون حاكمةً عليه.

إلّا أنّ هذه الحكومة في غير محلّها؛ وذلك لأنّ دليل البدلية وإن اُخذ في موضوعه تعذّر الواجب ولكنّ قاعدة الميسور لا تنفي تعذّره، ولا تثبت تيسّره،

---

(١) المائدة: ٦.

فهي لا تنزِّل الباقي منزلة التامّ، وإنّما تثبت الوجوب للباقي. وفرق بين اللسانين، أي بين لسان أنّ الميسور من الوضوء مصداق للوضوء التامّ بتنزيل الباقي منزلة تمام المركّب، وبين لسان أنّ الباقي واجب بعد سقوط الوجوب عن المركّب بالتعذر، وما يكون من شأنه الحكومة هو اللسان الأوّل، وما يكون مفاد قاعدة الميسور هو اللسان الثاني.

فموضوع دليل البدلية ـ وهو تعذّر الوضوء التامّ ـ محقّق في المقام. كما أنّ موضوع قاعدة الميسور ثابت بحسب الفرض، فيقع التعارض، ولا بدّ من تطبيق قواعد باب التعارض، وبهذا نقدّم دليل التيمّم على دليل الميسور في مقام التعارض.

والوجه في هذا التقديم: أنّ دليل التيمّم قرآنيّ فهو قطعيّ السند، ودليل الميسور ـ لو تمّ ـ فهو رواية من أخبار الآحاد، وقد ذكرنا في محلّه: أنّ خبر الواحد إذا عارض الدليل القطعيّ السند ـ كالقرآن الكريم ـ بنحو العموم من وجهٍ يسقط عن الحجّية في مادّة الاجتماع، ومعه يتعيّن العمل بإطلاق الآية الدالّة على تشخيص الوظيفة في التيمّم.

هذا تمام الكلام في إبطال ما ذهب إليه ابن أبي عقيل .

وأمّا القول الثاني ـ وهو جواز رفع الحدث بماء الورد مطلقاً ولو في حال الاختيار ـ فقد استدلّ له بما رواه الشيخ، بإسناده إلى الكلينيّ، والكلينيّ عن عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن أبي الحسن قال: قلت له: الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضّأ به للصلاة قال: «لا بأس بذلك»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٠٤، الباب ٣ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ١.

والبحث في هذا الحديث يقع : تارةً من ناحية الدلالة، وأُخرىٰ من ناحية السند.

أمّا الكلام من ناحية الدلالة فتقريب الاستدلال بهذا الحديث هو : أنّه أجاز الاغتسال والتوضؤ بماء الورد، والمراد بهما المعنى الشرعيّ لا المعنى اللغويّ؛ لأنّ الحمل على المعنى اللغويّ خلاف الظاهر في نفسه، وخلاف ظهور الإضافة إلى الصلاة الدالّة على أنّ المراد بالغسل والوضوء ما هو دخيل في الصلاة.

ومهمّ المناقشة في دلالة هذا الحديث وجهان :

الوجه الأوّل : ما أفاده السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من أنّ ماء الورد يشمل عدّة أقسام : المعتصر من الورد، والمجاور المخلوط به، والمصعَّد. والقسم الأوّل ماء مضاف، والقسم الثاني ماء مطلق، وكذلك الثالث، حيث إنّ تصعيد الماء المخلوط بالورد لا يجعله مضافاً، بل يجعله معطراً ومتغيراً، وإنّما يصير مضافاً إذا خلطه الورد بمقدارٍ أكثر من الماء، كما في ماء الرمّان، ومن الواضح أنّ المصعَّد ليس كذلك فإنّ أكثره ماء[1].

وعلى هذا فيكون الحديث دالّاً على جواز الوضوء بالمضاف من ماء الورد بإطلاقه للقسم الأوّل، وهذا الإطلاق معارض مع إطلاق قوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾، والمعارضة بنحو العموم من وجه، ومادّة الاجتماع هي وجدان المضاف من ماء الورد دون غيره، ومادّة الافتراق للحديث غير المضاف من أقسام ماء الورد ومادة الافتراق للآية حالة عدم وجدان الماء ولا ماء الورد، ويقدم إطلاق الآية على إطلاق الرواية في مادّة الاجتماع؛ لِمَا دلّ

---

(١) التنقيح ١ : ٣٢.

على سقوط الحجّية عن الخبر المخالف للكتاب الكريم ـ ولو بنحو العموم من وجهٍ ـ في مورد المخالفة.

ويرد عليه: أوّلاً: أنّ هذا لا يتمّ على مباني السيّد الأُستاذ؛ لأنّه يبني في الخبر المخالف للكتاب الكريم بنحو العموم من وجهٍ على التفصيل: بين ما إذا كان شمول الرواية والآية لمادة الاجتماع بالعموم الوضعيّ أو بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة. فإن كان شمولهما لمادّة الاجتماع بالعموم الوضعيّ صَدق على الرواية عنوان الخبر المخالف للكتاب، فيسقط عن الحجية بمقدار المخالفة. وإن كان شمولهما لمادّة الاجتماع بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فلا يصدق على الخبر عنوان الخبر المخالف للكتاب؛ لأنّ الإطلاق ليس مدلولاً للّفظ القرآني، وإنّما هو مدلول لمقدمات الحكمة، فلا يصدق على الخبر أنّه مخالف للكتاب[1].

وبناءً على هذا التفصيل لا تتمّ المناقشة المذكورة في حديث يونس؛ لأنّ شمول كلٍّ من خبر يونس وآية التيمّم لمادة الاجتماع إنّما هو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فيلزم من التفصيل المذكور أن لا يصدق على خبر يونس عنوان الخبر المخالف للكتاب الكريم، فلا موجب لتقديم الآية عليه، وإنّما يتعيّن التساقط بين الإطلاقين من مادّة الاجتماع على ما هو المعروف، وبعد التساقط قد ينتهى إلى القول بجواز الوضوء بماء الورد المضاف في ما إذا كان الدليل الاجتهاديّ الدالّ على عدم الجواز منحصراً بإطلاق آية التيمّم وما كان من قبيله ممّا يسقط بالمعارضة مع إطلاق رواية يونس، فإنّه يتعيّن حينئذٍ الرجوع إلى الأصل العمليّ، وهو ينتج جواز الوضوء بالمضاف على ما تقدّم في تأسيس الأصل.

ولكنّ التحقيق في الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجهٍ: سقوطه عن

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٤٣٠.

الحجّية في مادّة الاجتماع مطلقاً ، سواء كان شمول الدليلين لمادّة الاجتماع بالوضع أو بمقدمات الحكمة ، فالمبنى الأُصوليّ للمناقشة المذكورة في خبر يونس تامّة[١].

---

(١) وتوضيح تمامية هذا المبنى الأُصولي : أنّ دعوى عدم صدق عنوان الخبر المخالف على الخبر المخالف للكتاب بنحو العموم من وجهٍ فيما إذا كان عموم الكتاب بالإطلاق ومقدمات الحكمة يمكن بيانها بأحد تقريبين ، وكلاهما قابل للدفع :

الأوّل : أنّ الإطلاق ليس مدلولاً لِلَّفظ القرآنيّ لكي يصدق عنوان المخالفة للقرآن ؛ لأنّ اسم الجنس إنّما يدلّ على الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيد ، وإنّما يكون الإطلاق مدلولاً لمقدمات الحكمة ، أي لعدم نصب المتكلّم قرينةً على التقييد مع كونه في مقام البيان ، فعدم القرينة على التقييد هو الدالّ على الإطلاق ، لا اسم الجنس المصرّح به في الكلام .

وهذا الأمر العدميّ ليس قرآناً ليكون المخالف له مخالفاً للكتاب الكريم ، ففي مسألتنا ـ مثلاً ـ يكون خبر يونس منافياً لا لما تدلّ عليه كلمة « ماء » القرآنية في آية التيمّم ؛ لأنّ هذه الكلمة تدلّ على المهمل لا المطلق ، بل هو ينافي ما يدلّ على عدم نصب القرينة على التقييد من إرادة الإطلاق ، فما يكون الخبر مخالفاً له ـ وهو الأمر العدميّ ـ ليس قرآناً ، وما يكون قرآناً ـ وهو كلمة « ماء » ـ لا ينافيه الخبر ؛ لأنّه لا يدلّ على الإطلاق .

ويرد علىٰ هذا التقريب : أنّه لو سلّم كون الخبر المخالف مخالفاً بالدقّة للأمر العدميّ ، وكون هذا لا يكفي بالنظر العرفيّ لإضافة عنوان المخالفة إلى نفس القرآن فهو لا يكفي لإثبات المدّعى ؛ وذلك لأنّ المستظهر من الدليل الدالّ على إسقاط الحجّية عن الخبر المخالف للكتاب أنّ جعل هذه المزية للكتاب ليس باعتباره قرآناً ، بل باعتباره دليلاً قطعيّ الصدور والسند ، ولهذا يتعدّى من المخالفة للكتاب إلى المخالفة للسنّة القطعية ، فالميزان إذاً مخالفة الخبر الواحد للدليل القطعيّ السند ، سواء كان قرآناً أو سنّةً ، وسواء كان قولاً أو تقريراً أو فعلاً .

ومن الواضح أنّ عدم نصب المولىٰ للقرينة على التقييد في الكلام القرآنيّ أمر قطعيّ السند ، إذ لا

←

....

← يحتمل النقصان في النصّ القرآني، فكما أنّ وجود كلمة «ماء» في القرآن قطعيّ كذلك عدم وجود كلمةٍ دالّةٍ على التقييد قطعيّ أيضاً، فالخبر الواحد مخالف للدليل القطعيّ على أيّ حال، وكون هذا الدليل القطعيّ قولاً أو سكوتاً لا دخل له في ملاك إسقاط الخبر الواحد عن الحجّية.

الثاني: أن يقال: إنّ الإطلاق الذي يثبت بمقدمات الحكمة ليس مدلولاً للّفظ القرآني، بل لأمرٍ عدمي، وهو عدم القرينة على التقييد، ولكنّ هذا الأمر العدميّ ليس بمعنى عدم نصب القرينة في نفس الكلام على التقييد لكي يقال: إنّ عدم نصب القرينة المتّصلة في نفس الكلام القرآنيّ قطعيّ، بل بمعنى عدم القرينة ولو منفصلة، فعدم مطلق ما يدلّ على التقييد ولو منفصلاً هو الدالّ على الإطلاق.

ومن المعلوم أنّ العدم بهذا المعنى ليس قرآناً ولا قطعياً؛ لأنّنا لا نعلم وجداناً بعدم صدور قرينةٍ منفصلة، فالخبر المخالف للإطلاق لا يكون حينئذٍ مخالفاً للدليل القطعي.

ويرد عليه: أنّ هذا المبنى ساقط كما حقّق في محلّه، فإنّ الظهور الإطلاقيّ يتمّ بمجرّد انتهاء الكلام من قبل المتكلّم بدون أن ينصب قرينةً على التقييد، ومجيء القرينة المنفصلة لا يكشف عن عدم الدلالة على الإطلاق من أول الأمر، بل يوجب سقوط حجّية الظهور الإطلاقي بعد انعقاده، وإلّا لما أمكن إثبات الإطلاق؛ لأن استفادة الإطلاق لو كانت متوقّفةً على عدم مطلق ما يكون بياناً للتقييد ـ متّصلاً أو منفصلاً ـ فلا يمكن إحراز هذا العدم، بل ينسدّ حينئذٍ إثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة. ولا يتوهّم إمكان إحرازه بأصالة عدم القرينة؛ لأنّ أصالة عدم القرينة إنّما تجري فيما إذا كان هناك ظهور في مقام الإثبات يقتضي إفادة معنىً واحتمل ورود القرينة على خلاف هذا الظهور ففي مثل ذلك تجري أصالة عدم القرينة، ومرجعها لبّاً وروحاً إلى أصالة الظهور، وعدم جواز رفع اليد عن كشفه النوعيّ لمجرّد الاحتمال.

وأمّا في المقام فلا يوجد ـ بقطع النظر عن مقدمات الحكمة ـ أي ظهورٍ يقتضي إفادة الإطلاق، بل اللفظ يدلّ على الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيّد، فلا معنى لأصالة عدم القرينة.

وإن شئت قلت: إنّ أصالة عدم القرينة إنّما تجري فيما إذا كانت القرينة المنفيّة بالأصل موجبةً ←

....

←لتكذيب ظهورٍ متحقّقٍ في مقام الإثبات؛ لأنّ هذا الظهور بنفسه يكون كاشفاً نوعياً عن عدمها. وأمّا إذا لم تكن موجبةً لذلك فلا كاشف نوعيّ عن عدمها. ومعه لا يُجري العقلاء أصالة عدم القرينة؛ لأنّهم إنّما يجرون أمثال هذا الأصل بلحاظ الطريقية والكاشفية، لا من باب التعبّد الصرف.

وربّما يبيّن هذا التقريب ببيانٍ سليمٍ عن هذه المناقشة، بأن يقال: إنّ عدم البيان المأخوذ في مقدمات الحكمة هو عدم مطلق البيان، سواء كان متّصلاً أو منفصلاً. ولكن لا بأن يكون عدم القرينة المنفصلة المتأخّرة شرطاً في انعقاد الإطلاق كي يبتلىٰ بمحذور الإجمال وعدم إمكان إحراز الإطلاق، بل بأن يكون الظهور الإطلاقيّ في كلّ زمانٍ يتوقّف على عدم بيان القيد إلى ذلك الزمان، فعندما يتكلّم المولى بالخطاب المطلق ولم ينصب قرينةً على التقييد ينعقد بذلك ظهور وكاشف فعليّ عن إرادة الإطلاق، وهذا الظهور الكاشف يبقى مستمرّاً ما دام لا قرينة على خلافه، فاذا جاءت القرينة ارتفع هذا الظهور؛ لمجيء البيان الكاشف عن أنّ المراد الجدّيّ هو المقيّد لا المطلق.

وبهذا التوجيه يتفادى محذور الإجمال عند احتمال القرينة المنفصلة، فيمكن إحراز الإطلاق؛ لأنّ الظهور في الخطاب المطلق فعليّ ـ مع قطع النظر عن القرينة المنفصلة ـ فيكون مكذّباً لاحتمال وجود القرينة، وكاشفاً عن عدمها عند الشك فيها، فتجري أصالة عدم القرينة. كما انّه يتمّ بهذا الوجه المقصود في المقام، حيث يكون الخبر المخالف رافعاً لموضوع الإطلاق القرآني، فلم يبق ظهور في القرآن كي يصدق على الخبر عنوان المخالفة مع الكتاب.

غير أنّ هذا التقريب أيضاً لا يمكن قبوله، فإنّه إذا كان المقصود من ارتفاع الظهور الإطلاقيّ بالقرينة المنفصلة ارتفاع حجّيته لا أصل وجوده وكاشفيته فهذا صحيح، وهو المختار أيضاً، لكنّه ينتج عكس المقصود تماماً، فإنّ معناه: أنّ المطلق قد انعقد ظهوره التصديقيّ في إرادة الإطلاق بمجرّد انتهاء الخطاب، والمفروض أنّه يبقى على حاله حتّى بعد ورود البيان المنفصل، فيصدق عليه أنّه مخالف مع القرآن إذا ما كان المطلق قرآنياً.

وإن كان المقصود من ارتفاع الظهور الفعليّ أنّ القرينة المنفصلة تزيل أصل الظهور التصديقيّ في

←

....

←إرادة الإطلاق من الخطاب ـ ولعلّ هذا هو الظاهر من بعض كلماتهم ـ فعندئذٍ لا يبقى معنى معقول لهذا التقريب، بحيث يكون مجيء القرينة في كلّ زمانٍ موجباً لارتفاع الظهور التصديقيّ بلحاظ ذلك الزمان، إذ المتكلّم: إمّا أن يكون ظاهر حاله أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بشخص خطابه المطلق، فهذا يعني أنّ مجرّد عدم نصب القرينة متّصلاً بالمطلق كافٍ في انعقاد الظهور الإطلاقيّ للخطاب، ولا يكون هذا الظهور مرفوعاً بمجيء البيان المنفصل؛ لأنّ ملاكه هو ظهور حال المتكلّم في أنّه بيّن تمام مراده بشخص خطابه، والمفروض أنّه أتمّ خطابه وأوقعه مجرّداً عن القرينة، فقد تحقّق ملاك الظهور وانعقد الإطلاق، فلا يتغيّر عمّا وقع عليه.

وإمّا أن يكون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ من مجموع خطاباته، لا بشخص خطابه المطلق، فهذا معناه: أنّه لا ينعقد للمطلق ظهور في الإطلاق إلّا بعد ملاحظة مجموع ما يصدر عنه من خطاباتٍ؛ لأنّه لا يفصح عن مراده دفعةً واحدة، بل تدريجاً، فيرجع إلى التقريب السابق الذي كان يبتلىٰ بمحذور الإجمال عند احتمال وجود بيانٍ منفصلٍ ولو متأخّراً.

وليس هناك حالة وسطى بين الحالتين كي يقال مثلاً: إنّنا نفترض كون ظاهر حال المتكلّم في كلّ زمانٍ أنّه يفصح عن مراده بلحاظ مجموع ما صدر عنه إلى ذلك الزمان؛ لأنّ ذلك يعني: أنّ للمتكلّم في كلّ زمانٍ مراداً يختلف عن مراده في الزمان الآخر باختلاف ما صدر منه، وهذا خلاف المفروض، إذ المفروض أنّ هناك حكماً واقعياً واحداً ثابتاً يكشف المخصّص متى ما جاء عن حدوده من أول الأمر.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذا التقريب يرد في حقّه تساؤل آخر، حاصله: أنّ الرافع للظهور الإطلاقيّ بالنسبة لكلّ زمانٍ هل هو وصول البيان والقيد إلى المكلّف، أو يكفي وجوده الواقعي لذلك؟

أمّا الأوّل فلا معنى لادّعائه في المقام، إذ من الواضح أنّ خصوصية الوصول غير دخيلةٍ في تكوّن الإطلاق الكاشف عن مراد المتكلّم، وإنّما هو دخيل في الحجّية والتنجيز والتعذير.

وأمّا الثاني فيلزم منه أنّنا لو احتملنا ورود بيانٍ منفصلٍ في الزمان الثاني يبتلي المطلق بالإجمال

←

ويرد على هذه المناقشة ثانياً : أنّ هيئة الإضافة في كلمة «ماء الورد» لا بدّ أن تكون دالّةً على نسبةٍ معيّنةٍ بين الماء والورد، وهذه النسبة قد تكون هي المجاورة بما هي معنىً حرفيّ، فيكون ماء الورد بمعنى الماء المجاور للورد. وقد تكون هي نسبة النبعيّة بما هي معنىً حرفيّ، أي كون الورد منبعاً للمضاف، والمضاف نابعاً ومأخوذاً من الورد على حدّ نابعية الماء المطلق من عيونه ومصادره.

وهاتان النسبتان متباينتان مفهوماً، والمدّعىٰ في المقام : أنّ المنساق من إضافة كلمة «الماء» إلى شيءٍ يصلح أن يكون مصدراً ومنبعاً للماء المضاف بالعصر ونحوه هو إرادة المنبعية بما هي معنىً حرفيّ من تلك الإضافة، فحينما نقول : «ماء الورد» أو : «ماء الرمّان»، أو : «ماء البرتقال» لا يشكّ عرفاً في أنّ المستظهر من الإضافة، إرادة المائع الذي يكون الورد والرمّان والبرتقال بمثابة المنبع له.

وعلى هذا لا يكون عنوان ماء الورد، المأخوذ في رواية يونس شاملاً للماء الذي يجاور الورد.

← بلحاظ ذلك الزمان ؛ لأنّه على تقدير صدور البيان واقعاً يكون الإطلاق مرفوعاً في ذلك الزمان، ولا يمكن التمسّك بأصالة عدم القرينة ؛ لأنّه فرع وجود كاشفٍ فعلي كما قلنا فيما سبق، فلا محيص إلّا عن التمسّك باستصحاب بقاء الظهور الإطلاقيّ المنعقد في الزمان الأوّل. وبين هذا الأصل وأصالة عدم القرينة العقلائية فوارق بحسب الأثر والنتيجة تظهر بالتأمّل.

وهكذا لا بدّ من الالتزام بأنّ الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة يكفي فيه عدم القرينة المتّصلة ؛ لكي ينعقد الظهور الإطلاقيّ بنفس فراغ المتكلّم من الكلام وخلوّه من القيد. وعليه فيكون الخبر المخالف لإطلاق الكتاب الكريم مخالفاً لدليلٍ قطعيّ الصدور والثبوت، وهذا يكفي في سقوطه عن الحجّية، سواء تمثّل هذا الدليل القطعيّ الثبوت في لفظٍ، أو في سكوت.

وإن شئت قلت: إنّ عنوان الاضافة إلى الورد إذا أخذناه بمفهومه الاسميّ فقلنا: «الماء المضاف إلى الورد» كان لهذا العنوان إطلاق يشمل الماء المنتسب إلى الورد بالمجاورة، كما يشمل الماء المنتسب إلى الورد بـالمنبعية، ولكـنّ المأخوذ في رواية يونس ليس عنوان الماء المضاف إلى الورد، بل واقع الماء المضاف إلى الورد. بمعنى: أنّ هيئة الإضافة مستعملة في واقع نسبةٍ معيّنةٍ بين الماء والورد، فإذا استظهرنا من الإضافة أنّ هذه النسبة، هـي نسـبة المـنبعية فلا يكون للكلمة إطلاق يشمل الماء المجاور للورد.

ومع خروج الماء المجاور عن مدلول الكلمة يبقى نحوان من ماء الورد: الماء المعتصر، والماء المصعَّد. أمّا الماء المعتصر فهو المتيقّن من الكلمة، وأمّا الماء المصعَّد فإن ادّعينا أنّه لم يكن متعارفاً في تلك الأيّام فينحصر المدلول الواقعيّ للكلمة بالماء المعتصر، وهو ماء مضاف، فتكون رواية يونس أخصّ مطلقاً من الآية، لا معارضةً بنحو العموم من وجه.

وقد يقرّب دعوى: أنّ المصعَّد لم يكن متعارفاً إلى زمان الشيخ الطوسيّ : أنّ الشيخ في التهذيب ـ عند التعليق على رواية يونس ـ تعرّض لقسمين من ماء الورد، وهما: المعتصر، والمخلوط به الورد، ولم يتعرّض للمصعَّد أصلاً[1].

فإن استظهر من ذلك عدم تعارف المصعَّد في زمان الشيخ وما قبله انحصر

---

(١) فقد ذكر في تهذيب الأحكام ١: ٢١٩، ذيل الحديث ٦٢٧: (... ويحتمل أيضاً أن يكون أراد بقوله: «ماء الورد» الماء الذي وقع فيه الورد؛ لأنّ ذلك قد يسمّىٰ ماء وردٍ وإن لم يكن معتصراً منه؛ لأنّ كلّ شيءٍ جاور غيره فإنّه يكسبه اسم الإضافة إليه وإن كان المراد به المجاورة، ألا ترى أنّهم يقولون: «ماء الحبّ» و: «ماء المصنع» و: «ماء القرب» وإن كانت هذه الإضافات إنّما هي إضافات المجاورة دون غيرها، وفي هذا إسقاط ما ظنّوه...).

المدلول الواقعيّ للكلمة بالماء المعتصر، وإن فرض تعارف المصعَّد أيضاً كانت الرواية شاملةً للمعتصر والمصعَّد؛ لأن كلّاً منهما واجد لنسبة المنبعية بلحاظ الورد.

أمّا المعتصر فواضح، وأمّا المصعَّد فلاشتماله على ما يكون مصعَّداً من ماء الورد، فنسبة الورد إلى المصعَّد منه نسبة المنبعية، فهو ماء الورد بهذا اللحاظ.

ويطلق هذا الاسم على المجموع المركَّب من المصعَّد من الماء والمصعَّد من الورد، رغم كون المصعَّد من الورد أقلَّ بكثيرٍ من المصعَّد من الماء، ونكتة هذا الإطلاق أنّ اسم الجزء قد يطلق على المركَّب بلحاظ أهمّيّة ذلك الجزء في المركّب: إمّا لكثرته، وإمّا لامتيازه وتوجّه النظر إليه بالخصوص، فهنا ماء الورد وإن كان هو الجزء إلّا أنّ هذا العنوان يطلق على المجموع، لا لغالبية ذلك الجزء من الناحية الكمِّية، بل لغالبيّته من الناحية الكيفية والنوعية، وتوجه النظر إليه بالخصوصية.

ومن هنا يعرف أنّه ليس ماءً مطلقاً، ومجرّد كون الماء فيه أكثر بمراتب من ماء الورد لا ينافي خروجه عن الإطلاق بعد فرض أنّ الخصوصيّات الكيفية يتّفق أحياناً أن يكون لها تأثير يساوي تأثير الغلبة الكمّية، فمقدار من النفط قد يؤثّر في إخراج الماء البالغ أضعافه من الإطلاق، وعليه فتكون الرواية أخصّ مطلقاً من الآية.

هذا كلّه في الوجه الأوّل من الاعتراض الذي وُجِّه إلى الاستدلال برواية يونس.

وأمّا الوجه الثاني للاعتراض على هذا الاستدلال فهو: ما أبداه بعض الفقهاء[1] من إبداء احتمال أن تكون لفظة «وِرْد» ـ بكسر الواو وسكون الراء ـ

---

(١) منهم الشيخ محمّد حسن النجفي في جواهر الكلام ١: ٥٧١ ـ ٥٧٢.

بمعنى الماء الذي ترد عليه الدوابّ وغيرها للشرب، فتكون الرواية أجنبيةً عن الماء المضاف.

وقد ردّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ على هذا الاعتراض: بأنّه اعتراض ساقط؛ لأنّه إنّما يتّجه فيما لو كانت الأخبار الواجب اتّباعها مكتوبةً في كتابٍ وواصلةً إلى أرباب الحديث بالكتابة، فبما أنّها ليست معربةً يمكن أن يتطرّق إليها احتمال الكسر، ولكنّ الأمر ليس كذلك فإنّهم أخذوا الأخبار عن رواتها الموثوق بهم بالقراءة، ووصلت إليهم سماعاً عن سماع، وقراءةً بعد قراءة، وحيث إنّ راوي هذه الرواية ـ وهو الصدوق ـ قد نقلها بفتح الواو، حيث استدلّ بها على جواز الوضوء بالماء المأخوذ من الورد فيجب اتّباعه في نقله[١].

والتحقيق: أنّ الرواية وصلت الينا عن طريق الكلينيّ والشيخ، لا عن طريق الصدوق، وغاية ما نعرف عن الصدوق أنّه أفتى بمضمونها مثلاً، ولا دليل على أنّ الرواية قد تلقّاها بالقراءة، فقد يكون وجدها في أصلٍ من الأُصول فأخذها منه.

نعم، يمكن أن يدّعى أنّ الشيخ الطوسيّ تلقّى الرواية بالقراءة، بقرينة ما ذكره في مشيخة التهذيب من طرقه إلى مصنّفات وأحاديث الكليني، فقد صرّح في بعض تلك الطرق أنّه تلقّى جميع مصنّفاته وأحاديثه سماعاً وإجازةً[٢]، وحيث

---

(١) التنقيح ١: ٣٥.

(٢) حيث ورد في مشيخة تهذيب الأحكام ١٠: ٢٧ ـ ٢٩ قوله: «... وأخبرنا به أيضاً أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر، عن أحمد ابن أبي رافع وأبي الحسين عبد الكريم بن عبد الله ابن نصر البزّاز بتنيس وبغداد، عن أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكلينيّ جميع مصنّفاته وأحاديثه سماعاً وإجازةً ببغداد بباب الكوفة بدرب السلسلة سنة سبعٍ وعشرين وثلاثمائة ...».

إنّ الشيخ كان بانياً على فتح الواو ـ بقرينة أنّه اعتبر الرواية واردةً في الماء المأخوذ من الوَرد ـ فيثبت بذلك فتح الواو.

ولكنّ الصحيح : أنّ ثبوت ذلك يتوقّف على إحراز أنّ تمام أفراد السلسلة قد تلقّوا الرواية بالقراءة ، وهذا لا طريق له بالنسبة إلى الكلينيّ ومن قبله ، ومجرّد غلبة التلقّي بالقراءة لا يكفي ما لم يوجب الاطمئنان الشخصي ، فمن المحتمل إذن أن يكون الكلينيّ أو من قبله قد تلقّى الرواية في كتاب.

فإن قيل : إنّا إذا أثبتنا أنّ الراوي عن الكلينيّ ـ مثلاً ـ قد أخذ الرواية منه على سبيل القراءة ، وقد سمع منه الواو مفتوحاً فهذا يكشف عن أنّ الكلينيّ قد أخذها ممّن قبله على سبيل القراءة أيضاً ؛ لأنّه لو كان قد أخذها من الكتاب لَما أمكنه أن يشهد بفتح الواو ، فشهادته بفتح الواو كاشفة عن تلقّيه للرواية ممّن قبله قراءةً... وهكذا إلى أن نصل إلى الإمام نفسه.

قلنا : بل من المحتمل أن يكون الكلينيّ ـ مثلاً ـ أو شخص قبله قد تلقّى الرواية عن طريق الكتاب ، ومع هذا نقل الرواية قراءةً بفتح الواو واُخذت منه هكذا ؛ وذلك بسبب غفلته عن وجود وجهٍ آخر في قراءة كلمة «الورد» ، وتخيّل انحصار طريقة نطقها وقراءتها العربية بذلك ، فإنّ مثل هذه الغفلة محتملة ، ولا يمكن نفيها بأصالة عدم الغفلة التي هي من الاُصول العقلائية ؛ لأنّ العقلاء إنّما يبنون على أصالة عدم الغفلة فيما إذا كانت الغفلة المشكوكة التي يراد نفيها بالأصل غفلةً عن شيءٍ محسوس ، أو قريب من المحسوس ، كما إذا احتملنا أن يكون المتكلّم قد قال كلاماً غير أنّ السامع غفل عن الاستماع إلى جزءٍ منه ، فنقل لنا بعضه مدّعياً أنّه كلّ الكلام الذي صدر من ذلك المتكلّم ، ففي مثل ذلك ننفي احتمال هذه الغفلة بالأصل ؛ لأنّها غفلة عن أمرٍ محسوس. وأما الغفلة عن أمر

معنوي عقلي، ومطلب فكري، فليس الأصل عدمه.

والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ قابلية الكلمة لأن تُقرأ على وجهين ليست من قبيل الأُمور المحسوسة، وإنّما هي أمر معنوي، ولا يوجد أصل ينفي الغفلة عن هذا المستوى من الأُمور المعنوية، فلا يوجد إذاً دافع صناعيّ وفنيّ لاحتمال الكسر في كلمة «الورد» إلّا الاستبعاد المجرّد والظن.

وعلى كلّ حالٍ فسواء تمّت دلالة الرواية أو لم تتمّ فالإشكال الوارد في السند من ناحية عدم ثبوت وثاقة سهل بن زياد لا يمكن دفعه، فالخبر إذاً ساقط عن الحجّية.

وبعد إبطال كلا القولين ننتهي إلى القول الثالث للمشهور، وهو عدم جواز رفع الحدث بالمضاف مطلقاً.

وقد استدلّ على ذلك السيّد الأُستاذ[١] وغيره من الفقهاء[٢] بإطلاق قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدوُا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّبَاً ﴾[٣]، فإنّ مقتضى الإطلاق هو الانتقال إلى التيمّم، ولو كان الماء المضاف ميسوراً.

وبخبر أبي بصير، عن أبي عبد الله : عن الرجل يكون معه اللبن أيتوضّأ منه للصلاة؟ قال: «لا، إنّما هو الماء والصعيد»[٤].

والعمدة في المقام الاستدلال بإطلاق قوله: ﴿ فَلَمْ تَجِدوُا مَاءً ﴾، وبه يقيّد

---

(١) التنقيح ١: ٣٠.

(٢) راجع مختلف الشيعة ١: ٢٢٦.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١: ٢٠١، الباب ١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ١.

إطلاق الأمر بالغسل الوارد في أوّل الآية إذا قيل بصدقه على الغسل بالمضاف، فإنّه يعتبر عرفاً قرينةً على أنّ المراد بالغسل الغسل بالماء.

وأما خبر أبي بصير فهو غير تامٍّ سنداً؛ لأنّ فيه ياسين الضرير وهو لم يثبت توثيقه.

ويمكن التعويض عنه بالروايات الدالّة على طلب الماء غلوةً أو غلوتين بالنسبة إلى فاقد الماء، والآمرة بالتيمّم على تقدير عدم وجدانه[1]، فإنّها بإطلاقها تنفي كفاية الماء المضاف، وإلّا لَما وجب طلب الماء مع وجوده، ولَما انتقل إلى التيمّم.

وقد يستأنس لذلك بالأخبار البيانية الواردة في مقام تعليم كيفية الوضوء، حيث ورد فيها الأمر بصبّ الماء[2] الظاهر في لزوم كون الغسل بالمطلق، غير أنّ هذا مبنيّ على عدم كون أخذ قيد الماء جارياً على المتعارف بحيث يكون هذا التعارف بنفسه مانعاً عن ظهور القيد في المولوية.

---

(١) من قبيل رواية زرارة، عن أحدهما قال: «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمّم وليصلِّ». وقد نقلها الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أُذينة، عن زرارة...، والسند صحيح. (وسائل الشيعة ٣: ٣٤١، الباب ١ من أبواب التيمّم).

(٢) من قبيل ما ورد في رواية زرارة وبكير، أنّهما سألا أبا جعفر عن وضوء رسول الله : «فدعا بطستٍ أو تورٍ فيه ماء، فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبّها على وجهه فغسل بها وجهه... إلى آخر الحديث».

وسند الحديث صحيح حيث ينقله الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذينة، عن زرارة وبكير. (وسائل الشيعة ١: ٣٨٨ و ٣٩١، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٣ و ٧ و ٩٩).

المسألة الثالثة : في مطهّرية الماء المضاف من الخبث :

فقد وقع الكلام في ذلك، وذهب المشهور إلى عدم جواز رفع الخبث بالمضاف، وذهب البعض إلى الجواز[١].

ودعوى الجواز إن كانت بلحاظ إنكار أصل سراية النجاسة إلى الملاقي والاكتفاء بإزالة العين فمرجعها إلى مطهّرية زوال العين مطلقاً. وتحقيق هذه الدعوى وإبطالها يأتي في بحث المطهّرات، في مطهّرية زوال العين.

وإنّما يقع الكلام هنا بعد الفراغ عن سراية النجاسة إلى الملاقي، واحتياجها إلى المطهّر التعبّدي، إذ قد يدّعىٰ كفاية الغسل بالمضاف في تحصيل هذا المطهّر التعبّدي.

والكلام في تحقيق هذه الدعوى يقع في مقامين :

أحدهما : في تحقيقها بلحاظ الأُصول العملية الجارية في المقام.

والآخر : في تحقيقها بلحاظ الأدلّة الاجتهادية.

أمّا المقام الأوّل فلا بدّ أوّلاً من ملاحظة دليل الاستصحاب، ويمكن تقريب التمسّك به بأحد وجهين :

الأوّل : إجراء استصحاب النجاسة في الشيء المغسول بالماء المضاف، حيث يشكّ في ارتفاعها بمثل هذا الغسل، بعد الفراغ عن ثبوتها حدوثاً، فتستصحب.

الثاني : إجراء استصحاب المطهّرية للماء المضاف، فإذا أُلقي في الماء دواء مخصوص صيّره مضافاً يقال : إنّ هذا المائع كان مطهّراً قبل الإضافة، فتستصحب

---

(١) ذهب إليه السيّد المرتضى كما حكاه العلّامة في مختلف الشيعة ١ : ٢٢٢ وراجع الناصريات : ١٠٥، المسألة : ٢٢ والمفيد في المسائل الخلافية، حسب ما نقل عنه المحقّق في المعتبر ١ : ٨٢.

مطهّريته.

أما الوجه الثاني لإجراء الاستصحاب فهو غير تامٍّ، بناءً على عدم جريان الاستصحاب التعليقي؛ لأنّ المطهّرية ليست حكماً شرعياً مجعولاً بعنوانها، وإنّما هي منتزعة عن قضيةٍ تعليقية، وهي: «أنّه لو غسل الشيء المتنجّس به لطهر»، فبعد صيرورة الماء مضافاً يشكّ في بقاء هذه القضية التعليقية، فيبتنىٰ استصحابها على جريان الاستصحاب التعليقي، ولو فرض جريانه فهو لا يفيد إلّا في المضاف المسبوق بالإطلاق.

وعليه فالمتعيّن هو الوجه الأوّل في إجراء الاستصحاب، أي استصحاب نجاسة المغسول، ولكنّه استصحاب في الشبهة الحكمية، فإذا قلنا به ـ كما هو الصحيح ـ فهو، وإلّا فلا مجال للتمسّك بالاستصحاب في المقام.

فإذا بني على عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية فلا بدّ من التنزّل إلى أصلٍ آخر، فهل يمكن التمسّك بقاعدة الطهارة عملاً بإطلاق: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم بأنّه قذر»[1]، بناءً على شمول القاعدة للشبهة الموضوعية والحكمية معاً، فيحكم بطهارة الشيء المغسول بالمضاف؛ لأنّه شيء لا يعلم بنجاسته، فتجرى فيه أصالة الطهارة بعد فرض عدم وجود استصحابٍ حاكم؟

والتحقيق: أنّ دليل قاعدة الطهارة إذا قلنا بأنّه في نفسه له إطلاق لموارد الشكّ في بقاء النجاسة، وإنّما لا يؤخذ به؛ لحكومة دليل الاستصحاب عليه فلا مانع في المقام من الأخذ به؛ لأنّ المفروض عدم شمول دليل الاستصحاب للمقام باعتباره شبهةً حكمية.

ولكنّ التحقيق: أنّ دليل قاعدة الطهارة في نفسه ليس له إطلاق لموارد

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

الشكّ في بقاء النجاسة، فعدم جريان القاعدة في هذه الموارد لقصور المقتضي، لا لوجود الحاكم، كما سوف ننبّه عليه في مورده.

ونكتة ذلك: أنّ كلمة «قذر» الواردة في قوله: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» مردّدة في حركتها بين أن تكون بالمعنى الوصفي، وأن تكون بمعنى الفعل.

فعلى الأوّل يكون للقاعدة إطلاق لموارد الشكّ في بقاء النجاسة؛ لأنّ محصّلها هو: أنّ كلّ ما لا يعلم بأنّه موصوف بالقذارة فهو نظيف، وهذا يشمل ما يشكّ في بقاء النجاسة.

وعلى الثاني لا يكون للقاعدة إطلاق لموارد الشكّ في بقاء النجاسة؛ لأنّ محصّلها: أنّ كلّ شيءٍ نظيف حتّى يعلم بحدوث القذارة فيه، والشيء الذي يعلم بنجاسته سابقاً يعلم بحدوث القذارة فيه، فالغاية المجعولة لقاعدة الطهارة على هذا التقدير معلومة الحصول فلا تشمله القاعدة.

وحيث إنّ كلمة «قذر» غير متعيّنة في أحد الوجهين؛ لأنّ الذال قد تكون مكسورةً مع فتح ما قبلها فتكون بالمعنى الوصفي، وقد تكون مضمومةً مع فتح ما قبلها فتصلح أن يراد بها الفعل، فيكون الدليل مجملاً، وبالأخرة لا ينعقد له إطلاق لموارد الشكّ في بقاء النجاسة، فعدم الشمول لهذه الموارد لقصور المقتضي، فلا يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة.

وإذا تعذّر الرجوع إلى الاستصحاب وقاعدة الطهارة معاً فلا بدّ من الانتقال إلى المرتبة الثالثة من الأُصول، أي الأُصول الحكمية الجارية في مرتبة آثار الطهارة وأحكامها، كأصالة البراءة عن حرمة الأكل، وفي هذه المرتبة لا بدّ من التفصيل.

وتحقيق ذلك: أنّه بلحاظ حرمة الأكل تجري البراءة؛ لأنّه شكّ في أصل

التكليف، فإذا تنجّس شيء قابل للأكل وغسلناه بالمضاف جرت البراءة عن حرمة أكله.

وأمّا بلحاظ جواز التيمّم بالتراب المتنجّس إذا غسل بالماء المضاف وما كان من قبيله من الآثار فتجري أصالة الاشتغال؛ لأنّ الثابت بالدليل اشتراط الطهارة في التراب، فيكون الشكّ في طهارة التراب من موارد الشكّ في حصول الشرط، ومرجعه إلى الشكّ في الإتيان بالمكلّف به بعد الفراغ عن التكليف، فتجري أصالة الاشتغال.

وأمّا بلحاظ جواز الصلاة في الثوب المتنجّس إذا غسل بالمضاف فتجري أصالة البراءة، بناءً على أنّ المجعول هو مانعية الثوب المتنجّس، لا شرطية الطاهر، وحيث إنّ المانعية انحلالية ومتعدّدة بعدد المتنجّس خارجاً، فإذا شكّ في شيءٍ أنّه متنجّس أوْ لا فقد شكّ في فردٍ زائدٍ من المانعية فتجري البراءة عنها على ما هو المحقّق في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

وأمّا الكلام في المقام الثاني ـ أي في تحقيق المسألة بلحاظ الأدلّة الاجتهادية ـ فقد استدلّ على كلٍّ من نفي المطهّرية، وإثباتها بالدليل الاجتهادي.

أمّا ما استدلّ به على نفي مطهرية المضاف من الخبث فهو وجوه:

الوجه الأوّل: التمسّك لإثبات النجاسة بعد غسل المتنجّس بالمضاف بإطلاق ما دلّ على نجاسته، فإنّ إطلاق دليل نجاسته يقتضي ثبوت النجاسة له واستمرارها حتّى بعد الغسل بالمضاف، وهذا الإطلاق حاكم على الأُصول المؤمّنة التي تنتج الطهارة بعنوانها، أو بآثارها، كقاعدة الطهارة، أو البراءة.

ولكنّ التمسّك بهذا الإطلاق غير تامٍّ:

أمّا أوّلاً: فلأنّ دليل النجاسة في كثيرٍ من الموارد إنّما جاء بلسان الأمر بالغسل من تلك النجاسة، وعدم صدق الغسل على الغسل بالمضاف أوّل الكلام

عند الخصم، فإنّه يدّعي صدقه عليه، فلا تكون النجاسة الثابتة بإرشادية الأمر بالغسل ذات إطلاقٍ حتّى لِمَا بعد وقوع الغسل بالمضاف.

وثانياً: أنّ هذا الاطلاق لا يتمّ، حتّى في ملاقي نجسٍ ورد الحكم بنجاسته بعنوانها، لا بعنوان الأمر بالغسل؛ لأنّ ارتكازية وجود المطهّر في الجملة ـ بحسب الأذهان العرفية والمتشرّعية ـ تكون كالقرينة اللبّية المتّصلة على تقييد مفاد الدليل بما قبل التطهير، فلا يمكن التمسّك به في موارد الشكّ في وقوع التطهير وصحّته.

ولو سلّم وجود الإطلاق وقطع النظر عن كلا هذين الاعتراضين فهو لا يقاوم دليل الخصم إذا تمّ في نفسه؛ لأنّه يستدلّ على مطهّرية المضاف بإطلاق الأمر بالغسل، ومن المعلوم أنّ هذا الإطلاق لو تمّ يكون مقدّماً على إطلاق دليل النجاسة في الشيء المغسول؛ لأنّه مقيّد له.

الوجه الثاني: التمسّك برواية ابن فرقد[1] الظاهرة بقرينة الامتنان في انحصار المطهّر بالماء، كما ذكر السيّد في المستمسك[2]. فقد جاء في رواية ابن فرقد قوله: «وقد وسَّع الله تعالى عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض، وجعل لكم الماء طهوراً».

ويرد عليه: أنّ الرواية تدلّ على مطهّرية الماء، ومطهّرية الماء لا تنفي مطهّرية المضاف، واستفادة الانحصار من اللسان الامتنانيّ لا أعرف لها وجهاً، إلّا دعوى: أنّ المطهّر لو كان أوسع من الماء لكان المناسب للّسان الامتنانيّ ذكر الجامع الأوسع؛ لأنّه أكثر امتناناً، فالاقتصار على الماء دليل الانحصار.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٣ ـ ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ١١٢.

وهذه الدعوى مدفوعة : بأنّ ندرة الماء المضاف وكونه معدّاً بطبعه لفوائد أُخرى غير التطهير ـ كالاستعمال في الطعام والشراب ـ يمنع عن كون الحكم بمطهّرية المضاف ـ كماء الرمّان مثلاً ـ موجباً في النظر العرفي لمرتبةٍ زائدةٍ من الامتنان، ملزمةٍ عرفاً للعدول في مقام البيان عن ذكر الماء إلى ذكر الجامع الأوسع.

الوجه الثالث : الاستدلال بالروايات الواردة فيمن انحصر ثوبه الساتر بالنجس مع عدم التمكّن من الماء، فإنّ في بعضها الأمر بالصلاة فيه، وفي بعضها الأمر بالصلاة عرياناً، وأنّه إذا وجد الماء غسل ثوبه[1]. فإنّ مقتضى الإطلاق في هذه الروايات أنّ الوظيفة المجعولة فيها ثابتة، سواء كان المضاف موجوداً أوْ لا، وهذا يقتضي عدم مطهرية المضاف.

وهذا الإطلاق إذا تّم فيصلح أن يكون معارضاً لدليل الخصم ـ وهو إطلاق الأمر بالغسل ـ لو سلّم إطلاقه وشموله للمضاف، والنسبة بين الإطلاقين العموم من وجه، وبعد التساقط يرجع إلى ما هو مقتضى الأصل العمليّ في المقام الأوّل.

الوجه الرابع : ما دلّ على الأمر بالغسل بالماء بعنوانه، فإنّه ظاهر في الإرشاد إلى مطهّرية الغسل وكون الماء قيداً في الغسل المطهّر، وبذلك يقيّد الإطلاق الذي يتمسّك به الخصم إذا تمّ في نفسه، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك عند مناقشة أدلّة القول بمطهّرية المضاف.

وأمّا ما استدلّ به على إثبات المطهّرية للمضاف فوجوه :

الأوّل : التمسّك بإطلاقات الأمر بالغسل، فإنّه في جملةٍ من الروايات ورد

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٣ : ٤٨٤ ـ ٤٨٦، الباب ٤٥ و ٤٦ من أبواب النجاسات.

الأمر بالغسل[١] من دون تقييدٍ بالماء، والغسل كما يتحقّق بالماء المطلق كذلك يتحقّق بالمائعات الأُخرى، فمقتضى هذه المطلقات مطهّرية الغسل بالمضاف.

وقد يورد على هذا الوجه باعتراضين :

أحدهما : أنّ مقتضى إطلاق دليل انفعال المضاف بالملاقاة أنّه ينجس بالملاقاة للشيء المتنجّس الذي يراد غسله بذلك المضاف، ومقتضى إطلاق دليل نجاسة الشيء الملاقي للمائع المتنجّس أنّ الشيء المغسول يتنجّس، ونتيجة مجموع هذين الإطلاقين هو الحكم بنجاسة الشيء المغسول بالمضاف فعلاً، وهذا يعارض مع إطلاق الأمر بالغسل للمضاف الذي يقتضي طهارة الشيء المغسول بالمضاف فعلاً.

وهذا التقريب واضح البطلان؛ وذلك لأنّه لا يمكن التمسّك بمجموع الإطلاقين المزبورين لإثبات نجاسة الشيء المغسول بالمضاف؛ وذلك للعلم الوجدانيّ بأنّ الشيء المغسول لا يمكن أن يتّصف بالنجاسة من ناحية ملاقاته للماء المضاف؛ لأنّ المضاف : إن كان مطهّراً فلا معنى للحكم بمنجّسيّته، وإن لم يكن مطهّراً فالشيء المغسول به نجس في نفسه بالنجاسة السابقة، ولا معنى لتنجّسه مرّةً أُخرى بالمضاف المتنجّس بسببه. فمنجّسية الماء المضاف للشيء المغسول به معلومة العدم وجداناً، فلا يبقى إلّا الشكّ في بقاء النجاسة السابقة الثابتة قبل الغسل، فيكون إطلاق الأمر بالغسل كافياً لإثبات ارتفاعها.

نعم، يمكن أن نبدّل الإطلاق الثاني بإطلاق ما دلّ على أنّ النجس لا يكون مطهّراً، فإنّه لو فرض وجود دليلٍ له إطلاق على هذا المعنى وضممناه إلى الإطلاق الأوّل الدالّ على انفعال المضاف بالملاقاة للشيء المغسول به استنتجنا من ذلك

---

(١) راجع مسائل الناصريات : ١٠٦، ذيل المسألة ٢٢.

عدم كون المضاف مطهّراً، فيعارض ذلك مع إطلاق الأمـر بـالغسل وشـموله للمضاف.

لا يقال: إنّ الكلام نفسه يأتي بالنسبة إلى الغسل بالماء، فإنّ مقتضى الجمع بين دليل انفعال الماء بالملاقاة ودليل عدم مطهّرية النجس هو عدم مطهّرية الماء أيضاً، وهذا يعني أنّ الجمع بين إطلاق هذين الدليلين يوجب إلغاء مطهّرية الغسل رأساً، ومعنى ذلك: أنّ دليل مطهّرية الغسل أخصّ من مجموع الدليلين، فيؤخذ به على إطلاقه؛ لأنّ إطلاق الدليل الأخصّ مقدَّم على الدليل الأعمّ المعارض له، فيثبت مطهّرية المطلق والمضاف معاً.

لأنّه يقال: إنّ الماء القليل لا يوجد ما يدلّ على انفعاله بالمتنجّس الخالي عن عين النجس، كما سيأتي في محلّه. وأمّا المضاف القليل فينفعل بـملاقاة المتنجّس بمقتضى دليله، فلا يكون الماء القليل المغسول به المتنجّس في غير الغسلة المزيلة ماءً متنجّساً ليشمله ما دلّ على عدم مطهّرية النجس.

وأمّا المضاف القليل المغسول به المتنجّس فيتمسّك بإطلاق ما دلّ على انفعال المضاف بالمتنجّس لإثبات نجاسته، فيشمله ما دلّ على عدم مطهّرية النجس، ويكون حينئذٍ معارضاً لإطلاق الأمر بـالغسل الدالّ عـلى مـطهّرية المضاف.

ولكنّ هذا التقريب لو تمّ لا يثبت عدم جواز استعمال المضاف في الغسلة الأُولىٰ؛ لأنّ ما دلّ على عدم مطهّرية النجس يختصّ بخصوص الغسلة التي تتعقّبها طهارة المحلّ، كما سيأتي -إن شاء الله تعالى- في بحث ماء الغسالة.

والشأن في وجود إطلاقٍ في دليل انفعال المضاف بالمتنجّس بحيث يشمل حالة غسله به، وسيظهر حال ذلك في مسألة انفعال الماء المضاف.

والاعتراض الثاني على التمسّك بإطلاقات الغسل: أنّها مقيّدة بالروايات

العديدة في الموارد المختلفة التي أُخذت قيد «الماء» بنحوٍ يستفاد منها لزوم كون الغسل بالماء في مقام التطهير، فيرفع اليد بها عن تلك الإطلاقات.

وينبغي أن يكون المراد بالروايات التي أُخذ فيها قيد «الماء»: الأخبار المتكفّلة للأمر بالغسل بالماء، فإنّ شأنها مع مطلقات الأمر بالغسل شأن المقيّد مع المطلق بعد العلم بأنّها في مقام بيان حكمٍ واحد، وهو ما هو المطهّر. فأحدهما ذكر: أنّ المطهّر هو الغسل، والآخر ذكر: أن المطهّر هو الغسل بالماء، فمقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيّد.

نعم، لو أُريد من الروايات التي أُخذ فيها قيد الماء الأخبار التي وردت في الوجه الثاني والثالث من الوجوه التي تقدّمت للقول بعدم المطهّرية فهي ليست أخصّ مطلقاً من روايات الأمر بالغسل، بل النسبة بينهما العموم من وجه، كما أشرنا إليه.

ثمّ إنّه قد استشكل: تارةً في المطلقات، وأُخرى في المقيّدات، فقيل في المقيدات: إنّها ليس لها ظهور في التقييد؛ لأن القيد ـ وهو الماء ـ وارد مورد الغالب، فكون القيد غالبياً ومحفوظاً بمقتضى الطبع والعادة لا يبقي لأخذه ظهوراً في التقييد المولوي.

وقيل في المطلقات أيضاً: إنّ الماء حيث إنّه قيد غالبيّ للغسل، والغسل بغير الماء حيث إنّه نادر فالمطلق ينصرف عن الفرد النادر، فالإطلاق غير ثابت، فكون الماء قيداً غالبياً جُعِل تارةً إبطالاً لظهور المقيّد في التقييد، وأُخرى لظهور المطلق في الإطلاق.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ غالبية هذا القيد وندرة ما يقابله: إمّا أن يكون موجباً لهدم الظهور في كلٍّ من الدليلين، أي هدم ظهور دليل الخصم في الإطلاق، وهدم ظهور دليل المشهور في التقييد.

وإمّا أن لا يكون صالحاً لهدم أيّ واحدٍ منهما.

وإمّا أن يكون موجباً لهدم ظهور المطلق في الإطلاق، دون ظهور المقيّد في التقييد.

وإمّا بالعكس.

فعلى التقدير الأوّل ينهدم ظهور كلا الدليلين، وبذلك يبطل دليل الخصم على مطهّرية المضاف، وحينئذٍ نرجع في مقام إثبات قول المشهور ونفي المطهّرية إلى الأُصول العملية، ومقتضاه إجراء استصحاب النجاسة بعد فرض بطلان الإطلاق الذي استدلّ به على المطهّرية.

وعلى التقدير الثاني يتمّ كلّ من الظهورين في نفسه، فالمطلق ظاهر في الإطلاق، والمقيّد ظاهر في التقييد، وبمقتضى قانون حمل المطلق على المقيّد وأقوائيّة ظهور الدليل المقيّد في التقييد من ظهور الدليل المطلق في الإطلاق لا بدّ من تقييد المطلق ورفع اليد عن إطلاقه، وبذلك يثبت أيضاً قول المشهور، وتبطل دعوى مطهّرية المضاف.

وعلى التقدير الثالث يبطل الدليل المدَّعىٰ للمطهّرية، وهو الإطلاق، ويكون ظهور المقيّد في التقييد ثابتاً، فيثبت المطلوب.

والتقدير الرابع هو الذي يكون في صالح القول بالمطهّرية. ولكن يمكن أن يقال: إنّه في نفسه غير محتمل؛ لأنّ ظهور المقيّد في التقييد أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، ولهذا كان مقدّماً عليه في مقام الجمع، فلا يحتمل أن تكون نكتة هادمة للظهور الأقوى في دليل التقييد، ولا تكون صالحة لهدم ظهور المطلق في الإطلاق.

ولكنّ التحقيق: أنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا كانت نكتة مانعية كون القيد غالبياً عن انعقاد الظهور الإطلاقي نفس نكتة مانعيّته عن انعقاد الظهور التقييدي.

ولكنّ الصحيح : أنّ كلّاً من المانعيّتين بنكتة ؛ فقد تكون نكتة مانعيّته عن الظهور التقييديّ قويةً بحيث تغلب عليه وتهدمه ، وأمّا نكتة مانعيّته عن الظهور الإطلاقيّ فليست قوية ، فلا تغلب الظهور الإطلاقيّ بالرغم من أنّ الظهور الإطلاقيّ أضعف من الظهور التقييدي .

وتوضيح ذلك : أنّه يوجد في كلام المولى ظهور عامّ ، وهو ظهوره في التطابق بين المقدار المبيّن مولوياً بحسب مقام الإثبات ، والمقدار المجعول مولوياً بحسب مقام الثبوت . وهذا الظهور هو أساس انعقاد الظهور الإطلاقيّ في الدليل المطلق ببركة مقدّمات الحكمة ، وانعقاد الظهور التقييديّ في الدليل المقيّد .

فإذا قال المولى : « أكرم عالماً » فمقتضى الظهور في التطابق بين المقدار المبيّن في مقام الاثبات مولوياً والمقدار المجعول ثبوتاً أنّ مصبّ الحكم بوجوب الإكرام هو ذات العالم ، من دون أن يؤخذ فيه أيّ خصوصيةٍ زائدة ، فكما لم تؤخذ خصوصية زائدة إثباتاً لم تؤخذ خصوصية زائدة ثبوتاً . وهذا معنى الإطلاق ، فمرجعه إذن إلى التطابق بين العدم إثباتاً والعدم ثبوتاً .

وإذا قال المولى : « أكرم عالماً عادلاً » فمقتضى الظهور في التطابق بين المقدار المبيّن في مقام الإثبات مولوياً والمقدار المجعول ثبوتاً أنّ العدالة مأخوذة في مصبّ الحكم بوجوب الإكرام ، فكما أنّها أُخذت إثباتاً أُخذت ثبوتاً ، وهذا معنى الظهور التقييدي ، فمرجعه إذن ، إلى التطابق بين الأخذ إثباتاً والأخذ ثبوتاً .

وهكذا نعرف أنّ الظهور في التطابق بين مقام الإثبات المولويّ ومقام الثبوت المولويّ هو منشأ استفادة الإطلاق من المطلق ، ومنشأ استفادة التقييد من المقيّد . وهذا الظهور هو في المقيد أقوى منه في المطلق ، أي : أنّ كون ما يصرّح به المولى إثباتاً مأخوذاً ثبوتاً أوضح من كون ما يسكت عنه المولى إثباتاً

غير مأخوذٍ ثبوتاً.

وبعد معرفة ملاك الظهور الإطلاقيّ والتقييديّ يجب أن نعرف أنّ كون القيد غالبياً كيف يزعزع استفادة الإطلاق واستفادة التقييد ؟

أمّا زعزعته لاستفادة الإطلاق فلها أحد وجهين :

الأوّل : أن يكون القيد غالبياً ، ويكون فقده نادراً بدرجةٍ لا يرى العرف الطبيعة مَقْسَماً للواجد والفاقد ، بل يراها مختصّةً بالواجد لندرة الفاقد. ومن المعلوم أنّ الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة يتوقّف على أن يكون مدلول اللفظ مَقْسَماً بين الواجد والفاقد ليصحّ فيه الإطلاق ، وليس المراد بالمقْسَمية المقسمية بالنظر الدقّيّ العقلي ، بل المقسمية بالنظر العرفي ، فإذا أدّت ندرة الفاقد وغلبة الواجد إلى خروج الطبيعة عن كونها مقسماً في النظر العرفيّ تعذّر إثبات الإطلاق.

الثاني : أن لا تكون غالبية القيد سبباً في خروج الطبيعة عن المقسمية ، ولكنّ الغلبة بمرتبةٍ يحتمل الاعتماد عليها في مقام التقييد ، فلا نفترض خروج الطبيعة عن المقسمية عرفاً ، ولكنّ غلبة القيد تكون صالحةً للاعتماد عليها في مقام إفادة التقييد ؛ لأنّ المتكلّم كما قد يعتمد في إفادة التقييد على قرينةٍ خاصّةٍ كذلك قد يعتمد على قرينةٍ عامّة ، نظير الاعتماد على الشهرة في موارد المجاز المشهور ، ومعه يكون اللفظ مجملاً ، ولا ينعقد للكلام ظهور فعليّ في الإطلاق. فبهذا تكون غالبية القيد مؤثّرةً في إبطال الإطلاق.

وأمّا مانعيّتها عن ظهور الدليل المقيّد في التقييد فتوضيحها : أنّ مقتضى ظهور التطابق بين أخذ القيد مولوياً في مقام الإثبات وأخذه مولوياً في مقام الثبوت هو كون القيد دخيلاً في موضوع الحكم كما تقدّم ، غير أنّ هذا الظهور التطابقيّ فرع أن يكون المولى قد أخذ القيد في لسانه بما هو مولى ، وأمّا إذا كان

قد أخذه لا بما هو مولى فيكون خارجاً عن موضوع ذلك الظـهور التـطابقيّ المزبور.

ولا شك أنّ الظهور المقاميّ والحاليّ للمولى حينما يأخذ قيداً في كلامه أن يكون أخذه له بما هو مولى، فيوجد عندنا في الحقيقة ظهوران:

أحدهما: ظهور أخذ المولى للقيد في كلامه في كونه قد أخذه بما هو مولى.

والآخر: ظهور أخذ المولى بما هو مولى للقيد إثباتاً في كونه مأخوذاً في موضوع الحكم ثبوتاً.

والظهور الأوّل يحقّق الصغرى للظهور الثاني. وغالبية القيد وكون وجوده أمراً عادياً طبيعياً قد يؤدّي إلى اختلال الظهور الأوّل من هذين الظهورين، إذ يحتمل أن يكون أخذ المولى للقيد لا بما هو مولى، بل بلحاظ طبع القضية، فحينما يقول: «اغسل بالماء» ـ حيث إنّ الغسل عادةً يكون بالماء ـ فقد لا يبقى لأخذ قيد الماء ظهور في أنّه أخذ مولوي، بل قد يكون من ناحية طبع القضية، وبهذا يتعذّر التمسّك بالظهور الثاني، أي ظهور التطابق؛ لأنّ التمسّك به فرع إحراز صغراه.

ويتلخّص من ذلك كلّه: أنّ نكتة مانعية القيد الغالبيّ والطبعيّ عن انعقاد الظهور الإطلاقي غير نكتة مانعيّته عن انعقاد الظهور التقييدي، بمعنى أنّ مانعيّته ليست في كلٍّ منهما بمعنى الإخلال بالظهور التطابقي حتّى يقال: إنّ الظـهور التطابقيّ في المقيّد أقوى منه في المطلق، فلا يحتمل الإخلال بالأقوى دون الأضعف.

بل عرفت أنّ مانعية غالبية القيد عن استفادة التقييد ليست بلحاظ الإخلال بالظهور التطابقي، بل بلحاظ الإخلال بالظهور الذي يحقّق الصغرى لذلك الظهور التطابقي، وهو ظهور حال المولى في أنّه يأخذ القيد في لسانه إثباتاً بما هو مولى.

فبالإمكان أن يدّعىٰ أنّ عرفية القيد وكونه أمراً عادياً في مقام الغسل يوجب الإخلال بهذا الظهور، وإن كان قد لا يوجب الإخلال بالظهور الإطلاقي.

والصحيح في ردّ استدلال الخصم بمطلقات الأمر بالغسل: هو إنكار الإطلاق في نفسه، بلا حاجةٍ إلى التفتيش عن الروايات المقيّدة؛ وذلك لأنّ كلمة «الغسل» مختصّة بالغسل بالماء، ولا تشمل الغسل بمثل ماء الرمّان، إن لم يكن وضعاً فانصرافاً.

والوجه في هذا الانصراف هو: أنّ الأوامر الواردة في مقام الأمر بالغسل ليس المنساق منها الأمر تعبّداً بالغسل، وإنّما المتفاهم منها عرفاً الأمر بالغسل بما هو تنقية وتنظيف. والمركوز في ذهن العرف أنّ الماء الذي ينقَّى به وينظّف الشيء بغسله فيه إنّما هو المطلق، وأنّ الماء المضاف ـ كسائر الأشياء الأُخرى ـ ممّا ينقىٰ منه، لا ممّا ينقى به، وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً وملاكاً لانصراف الأمر بالغسل الوارد في مقام التنقية والتنظيف إلى الغسل بالماء المطلق.

الثاني: من الوجوه التي استدلّ بها على مطهّرية المضاف قوله تعالى: ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾[1] بدعوى: أنّ التطهير هنا بمعنى التنقية والإزالة، فيكون الأمر أمراً بإزالة القذر عن الثياب، والإزالة كما تتحقّق بالماء المطلق كذلك بالمضاف.

ويرد عليه أوّلاً: أنّه لو سلّمت دلالة الآية على ذلك فتكون بإطلاقها دالّةً على كفاية الإزالة بأيّ مزيل، سواء كان بالغسل أو بغير ذلك. وهذا يعني أنّ جميع ما دلّ على الأمر بالغسل يكون أخصّ مطلقاً من الآية الكريمة، فبعد تقييد الآية بما دلّ على الأمر بالغسل يكون العمل عليه لا عليها، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها.

فإن فرض في الغسل إطلاق يشمل الغسل بالمضاف فيكون ذلك استدلالاً

---

(١) المدّثّر: ٤.

بأدلّة الأمر بالغسل، لا بإطلاق الآية.

نعم، تظهر فائدة الاستدلال بالآية فيما لو فرض أنّ إطلاق الأمر بالغسل تعارض بنحو العموم من وجهٍ مع إطلاقٍ آخر يقتضي عدم الاكتفاء بالغسل ـ كما هو الحال على بعض التقادير كما تقدّم ـ فإنّه حينئذٍ لا بأس بالرجوع إلى إطلاق الآية لإثبات كفاية الغسل بالمضاف، باعتبارها عامّاً فوقانياً بعد تساقط إطلاق الدليل المخصّص مع معارضه، أو باعتبارها مرجّحاً لأحد المتعارضين على الآخر لو قيل بالترجيح حتّى في المتعارضين بالعموم من وجه.

ويرد عليه ثانياً: أنّ الاستدلال بالآية الكريمة لا يكفي فيه مجرّد حمل التطهير على الإزالة، بل لا بدّ مع ذلك من ضمِّ أحد أمرين:

الأوّل: أنّ المأمور بإزالته ليس هو النجاسة الحكمية التعبّدية، بل أعيان النجاسة، من قبيل الدم والبول ونحوهما؛ وذلك لأنّ المراد لو كان الأمر بإزالة النجاسة الحكمية لَما كان في الآية تعرّض لِمَا تتحقّق به الإزالة، فقد لا يكفي في إزالتها مجرّد الغسل بالمضاف، ومن المعلوم أن دليل الحكم لا يتعرّض لإثبات موضوعه.

الثاني: أنّ الأمر بالإزالة ليس أمراً نفسياً، وإنما هو أمر إرشادي، بمعنى كونه إرشاداً إلى نجاسة الأعيان التي اُمر بإزالتها، وإلى سراية النجاسة إلى الثياب بملاقاتها، وإلى كون الإزالة لتلك الأعيان مطهّرةً للثياب.

وأمّا إذا كان الأمر نفسياً بنحو الوجوب أو الاستحباب لأجل تحصيل النظافة من القذارات العينية فلا يكون للآية نظر إلى كيفية إزالة النجاسة الحكمية الحاصلة بالملاقاة، وأنّها تحصل بمطلق ما يزيل العين.

وعلى أيّ حالٍ فالمتحصّل من مجموع ما ذكرناه: صحة ما ذهب إليه المشهور من عدم مطهّرية المضاف، ولا يفرق في ذلك بين حالتي الاختيار

والاضطرار، خلافاً لما نسب إلى ابن أبي عقيل[1] من التفصيل الذي يمكن أن يدَّعىٰ في تصوير مدركه: أنّ مقتضى مطلقات الأمر بالغسل كفاية الغسل بالمضاف. وهذه الإطلاقات مقيّدة بما دلّ على الأمر بالغسل بالماء، غير أنّ هذا الأمر مختصّ بالقادر على الماء، إذ لا معنى لأمر فاقد الماء بالغسل بالماء، فيرفع اليد عن إطلاق تلك المطلقات في خصوص حال القدرة على الماء، ويبقى إطلاقها على حاله في غير تلك الحالة.

ويرد عليه: أنّ الأمر بالغسل ليس أمراً تكليفياً، بل هو أمر إرشاديّ، فهو إرشاد وبيان لما هو المطهّر، فيكون للأمر بالغسل بالماء إطلاق حتّى لفرض فقدان الماء.

المسألة الرابعة: في انفعال الماء المضاف بالنجاسة:

ويمكن أن نصنّف هذه المسألة إلى أربعة فروع:

الفرع الأوّل: في انفعال الماء المضاف القليل بملاقاة عين النجاسة.

الفرع الثاني: في انفعال الماء المضاف الكثير بملاقاة عين النجاسة.

الفرع الثالث: في انفعال الماء المضاف القليل بملاقاة المتنجّس.

الفرع الرابع: في انفعال الماء المضاف الكثير بملاقاة المتنجّس.

الفرع الأوّل: في انفعال المضاف القليل بملاقاة عين النجاسة:

فهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه بعد البناء على ما هو الصحيح من أنّ الماء القليل ينفعل بملاقاة عين النجاسة، كما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى، فإنّ نفس أدلّة انفعال الماء القليل تكفي لإثبات انفعال المضاف، إذ لا يحتمل أنّ الماء

---

(١) نسبه إليه في مختلف الشيعة ١: ٢٢٢.

بخروجه عن الإطلاق إلى الإضافة يصبح أكثر عصمةً. نعم، لو بني على عدم انفعال الماء المطلق القليل بملاقاة عين النجاسة لاحتجنا في إثبات انفعال المضاف بها إلى بحثٍ ودليلٍ مستقلّ، ويظهر حال ذلك من كلامنا في الفروع الآتية.

الفرع الثاني: في انفعال المضاف الكثير بملاقاة عين النجاسة:

ومرادنا بالماء المضاف الكثير: هو المضاف الذي لو كان مطلقاً لكان معتصماً بأن كان بالغاً حدّ الكرّية، أو كانت له مادة. وقد يشمل الكلام في هذا الفرع بعض المائعات التي ليست بماءٍ مضافٍ عرفاً، كالنفط الذي له مادة فإنّه مائع كثير بالمعنى الذي ذكرناه، فيقع الكلام في انفعاله بملاقاة عين النجاسة.

وقد استدلّ على الانفعال في المقام بوجوه:

الوجه الأوّل: ما أفاده السيّد الأُستاذ من الاستدلال بأخبار السؤر[1]، وحاصل الاستدلال بها: أنّ هذه الأخبار فرض فيها سؤر النجاسة، كسؤر الكلب والخنزير وغيرهما، فحكم عليه بالنجاسة، وعنوان السؤر عنوان مطلق يشمل الماء المضاف الذي ساوره الحيوان، كما يشمل المطلق الذي يساوره، ويشمل القليل والكثير معاً، غاية الأمر خرج منه الماء المطلق الكثير بلحاظ أدلّة اعتصامه، وغيره يبقى تحت إطلاقات السؤر، فيحكم بانفعال المضاف بالملاقاة لعين النجاسة ولو كان كثيراً.

والتحقيق: أنّ الاستدلال بأخبار السؤر على انفعال المضاف بعين النجاسة ـ ولو كان كثيراً ـ لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ بعض أخبار السؤر مخصوصة بخصوص الماء صريحاً، من قبيل رواية أبي العباس، حيث جاء فيها حينما سأله

---

(١) التنقيح ١: ٥١.

عن سؤر الكلب ؟ « وأصبب ذلك الماء »[١] فإنّ هذا قرينة على أنّ السؤر المسؤول عنه ماء، والماء عبارة عن الماء المطلق ولا يشمل المضاف.

وبعض الروايات وإن لم تكن صريحةً في توصيف السؤر بالماء ولكنّها ظاهرة في ذلك عرفاً، من قبيل رواية معاوية بن شريح، حيث سأل الإمام عن سؤر السنّور وأشباهه ؟ فقال : « نعم،اشرب منه وتوضّأ »، وسأل عن الكلب ؟ فقال : « لا »[٢].

فإنّ عنوان الماء وإن لم يذكر صريحاً ولكن بقرينة عطف الوضوء على الشرب والحكم بجوازهما معاً في سؤر السنّور، وعدم جوازهما في سؤر الكلب يعرف أنّ محلّ الكلام سنخ سؤرٍ صالحٍ في نفسه للشرب والوضوء، وليس هو إلّا الماء المطلق.

وحمل الشرب على أنّه بلحاظ طبيعيّ السؤر وحمل الوضوء على أنّه بلحاظ حصّةٍ منه خلاف الظاهر، ولا أقلّ من أن يكون عطف الوضوء على الشرب محتملاً للقرينية بحيث يوجب الإجمال وعدم انعقاد الإطلاق[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٦.

(٣) لا يقال : اختصاص هذه الأخبار بالماء المطلق لا يضرّ الاستدلال بها على انفعال الماء المضاف الكثير ؛ لأنّها لو دلّت على انفعال الماء المطلق بالملاقاة مع عين النجاسة فتدلّ بالأولوية على انفعال المضاف أيضاً ؛ لأنّه أولى بالانفعال من المطلق، والمفروض أنّ المقدار الثابت بالتخصيص اعتصامه هو المطلق الكثير فقط، فيبقى الماء المطلق القليل والمضاف القليل أو الكثير مشمولاً لدليل الانفعال وباقياً تحت إطلاقه، فهذه الأخبار يصحّ الاستدلال بها على انفعال المضاف، سواء قيل باختصاصها منطوقاً بالمطلق، أم لا.

⟵

وبعض أخبار السؤر معارضة في موردها بروايات أُخرى فتسقط بالمعارضة، من قبيل أخبار سؤر الكافر واليهوديّ والنصرانيّ[١] فإنّها معارضة بما دلّ على طهارتهم، ولا يوجد جمع عرفيّ في صالح ما يدلّ على النجاسة، فإمّا أن يلتزم بالتساقط، أو بالجمع العرفيّ الموجب لتقديم دليل الطهارة، وعلى التقديرين لا يمكن الاستدلال حينئذٍ بأخبار السؤر المزبورة لإثبات انفعال المضاف.

وبعض أخبار السؤر ليس في مقام بيان انفعال السؤر ليتمسّك بإطلاقه، وإنّما هو في مقام بيان حكم آخر، كرواية عليّ بن جعفر، قال: سألته عن خنزيرٍ شرب من إناءٍ كيف يصنع به؟ قال: «يغسل سبع مرات»[٢].

فإنّ الظاهر من السؤال المفروغية عن الانفعال، وإنّما السؤال عن تشخيص الوظيفة تجاه الإناء وكيفية تطهيره، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية أصل الحكم بالانفعال ليتمسّك بإطلاقه.

← فإنّه يقال: شمول هذه الأخبار للمضاف لو كان بإطلاق المنطوق والدلالة المطابقية تمّ ما ذكر، وأمّا إذا لم تشمله بالمنطوق وإنّما كانت تدلّ عليه بالأولوية والدلالة الالتزامية ـ حيث إنّ انفعال المطلق القليل يلازم انفعال المضاف القليل، وانفعال المطلق الكثير يلازم انفعال المضاف الكثير ـ فهذه الدلالة الالتزامية على انفعال المضاف الكثير لا تكون حجّةً بعد سقوط مدلولها المطابقيّ ـ في المطلق الكثير ـ عن الحجّية بالتخصيص، بل هي تسقط أيضاً تباعاً، بناءً على ما هو الصحيح في أمثال المقام من تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجّية.

إذن فالاستدلال بهذه الأخبار على انفعال المضاف الكثير يتوقّف على أن تكون بمنطوقها ومدلولها المطابقيّ شاملةً للمضاف، ولا يكفي شمولها له بالدلالة الالتزامية والأولوية.

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأسآر.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٥، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

وبعض أخبار السؤر يعلم وجداناً باختصاصها بالماء المطلق، من قبيل ما ورد في سؤر الناصب في أخبار ماء الحمّام، كرواية ابن أبي يعفور التي ورد فيها قوله: «وإياك أن تغتسل من غسالة الحمّام، ففيها تجتمع غسالة اليهوديّ والنصراني والمجوسيّ والناصب»[١]. فإنّ من الواضح أنّ ماء الحمّام هو الماء المطلق، لا المضاف.

وبعض أخبار السؤر لا يشمل المائع الكثير: إمّا بتمام أقسامه، وإمّا ببعض أقسامه على الأقلّ، من قبيل الروايات التي ورد فيها عنوان الإناء، كرواية محمّد ابن مسلم، في اناء يشرب منه الكلب، قال: «اغسل الاناء»[٢]. فإنّ موردها بقرينة كلمة «الإناء» لا يشمل ماله مادّة جزماً، بل قد لا يشمل المائع البالغ كرّاً، بناءً على انصراف كلمة «الإناء» إلى الأواني المتعارفة التي لا تحمل كرّاً.

وأحسن أخبار السؤر حالاً من حيث الاستدلال بها في المقام: رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله قال: «ليس بفضل السنّور بأس أن يتوضّأ منه ويشرب، ولا يشرب سؤر الكلب إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه»[٣]؛ لأنّ موضوع الحكم في هذه الرواية عنوان سؤر الكلب، وهو يشمل المطلق والمضاف، القليل والكثير، وبالاستثناء المتّصل خرج منه المطلق الكثير؛ لأنّ الحوض الكبير الذي يستقى منه إنّما هو المطلق الكثير، بقرينة الاستقاء الذي هو من شؤون المطلق لا المضاف، فيبقى المضاف الكثير تحت إطلاق المستثنى منه فيحكم بنجاسته.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٠، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٥، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق: ٢٢٦، الحديث ٧.

ولكنّ تمامية هذا الإطلاق لا يخلو من إشكالٍ أيضاً ؛ وذلك لأنّ كلمة « يستقى منه » المأخوذة قيداً في المستثنى إذا كان المراد به أخذ الاستقاء قيداً في موضوع الحكم بالاعتصام على وجه الموضوعية فلا بأس بجعله قرينةً على اختصاص المستثنى بخصوص الماء المطلق ، سواء أُريد بالاستقاء فعلية الاستقاء ، أو كونه في معرض أن يستقى منه ؛ لأنّ الاستقاء ـ فعليةً ومعرضيةً ـ لا يشمل الماء المضاف .

والظهور الأوّلي لأخذ القيد وان كان يقتضي دخله بنحو الموضوعية ولكن يرفع اليد عن هذا الظهور في المقام بقرينة الارتكاز المبنيّ على مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي ، فإنّ كون الماء ممّا يستقى منه أو في معرض الاستقاء ليس بعنوانه دخيلاً في اعتصام الماء وعدم انفعاله بحسب ما هو المركوز عرفاً من المناسبات الدخيلة في الاعتصام ، فارتكازية عدم دخل الاستقاء بعنوانه تكون قرينةً على رفع اليد عن الظهور الأوّلي للقيد في الموضوعية وحمله على الطريقية ، بمعنى : أنّ كون الحوض ممّا يستقى منه يكون دخيلاً بما هو معرّف لخصوصيةٍ من الخصوصيات ، فالمأخوذ في موضوع الحكم حقيقةً تلك الخصوصية ، لا الاستقاء .

وهناك ثلاث خصوصيّات يصلح الاستقاء أن يكون مأخوذاً بما هو معرّف لها :

الأُولى : كون الماء كثيراً ؛ لوضوح أنّ الاستقاء لا يكون إلّا من الكثير .

الثانية : كونه مطلقاً ؛ لأنّ المياه المضافة لا يستقىٰ منها للزرع والحيوانات ولو كان كثيراً .

الثالثة : كونه بصفةٍ معيّنةٍ من حيث الطعم والعذوبة ؛ لوضوح أنّ المياه المالحة من قبيل مياه البحر غير صالحةٍ للاستقاء منها .

فإن كان المراد بقوله: «يستقى منه» أخذه معرّفاً لمجموع الخصوصيات الثلاث اختصّ المستثنى بقسمٍ من الماء المطلق.

وإن كان المراد أخذه معرّفاً للخصوصيّتين الأُولَيَين خاصّةً اختصّ المستثنى بالماء المطلق.

وإن كان المراد أخذه معرّفاً للخصوصية الأُولى فقط فلا يختصّ المستثنى بالمطلق، بل يكون قوله: «يستقى منه» توضيحاً لقوله: «حوضاً كبيراً»، فكأنّه قال: إلّا أن يكون حوضاً كبيراً بحيث يناسب كبره مع الاستقاء منه، فيشمل المستثنى مطلق الحوض الكبير، سواء كان مطلقاً أو مضافاً.

ويكفي لإبطال الاستدلال بالرواية ـ بعد رفع اليد عن ظهور القيد في الموضوعية ـ الإجمال والتردّد في ما أُخذ القيد معرّفاً له؛ لأنّ الاجمال يوجب تردّد المستثنى بين مطلق الكثير وقسمٍ خاصٍّ من الكثير، ويسري هذا الإجمال إلى المستثنى منه؛ لأنّ إجمال الاستثناء المتّصل يسري إلى المستثنى منه، فلا يمكن التمسّك بإطلاق المستثنى منه لإثبات انفعال المضاف الكثير.

هذا إذا لم نقل بأنّ المستثنى منه ابتداءً، مختصّ بالماء المطلق بدعوى: أنّ المراد بسؤر الكلب نفس ما أُريد بفضلة الهرة، إذ قيل: «ليس بفضل السنّور بأس أن يتوضّأ منه ويشرب، ولا يشرب سؤر الكلب»، فكأنّه في مقام التفرقة بين السنّور والكلب بلحاظ موضوعٍ واحد. وحيث إنّ المراد بفضل السنّور خصوص الماء المطلق بقرينة عطف الوضوء على الشرب فليكن المراد من سؤر الكلب ذلك أيضاً.

الوجه الثاني: الاستدلال بما ورد في بعض الأخبار من: أنّ الفأرة إذا وقعت في السمن فماتت فيه: فإن كان جامداً فألقها وما يليها، وكُلْ ما بقي. وإن

كان ذائباً فلا تأكله، واستصبح به، والزيت مثل ذلك[١].

وقد ذكر السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في تقريب الاستدلال بذلك: أنّ الحكم بانفعال السمن والزيت يدلّ على انفعال المضاف بالملاقاة؛ لأنّهما وإن لم يكونا من المضاف ولكن بعد أن عرفنا أنّ الانفعال مستند إلى مَيَعانهما وذوبانهما فكلّ مائعٍ له ذوبان يحكم بنجاسته إذا لاقى نجساً، بلا فرقٍ في ذلك بين قلّته وكثرته[٢].

أقول: يوجد لدينا حكمان بالانفعال:

أحدهما: الحكم بانفعال السمن والزيت، في مقابل أن يحكم باعتصامهما على حدّ اعتصام الكرّ والجاري.

والآخر: بعد فرض ثبوت الحكم الأوّل بالانفعال يحكم بانفعال تمام السمن والزيت في مقابل أن يختصّ الانفعال بخصوص موضع الملاقاة، كما في الجوامد.

وعلى هذا فما أُفيد من معلومية أنّ المستند للحكم بانفعال السمن والزيت هو ذوبانهما ومَيَعانهما فيحكم بانفعال كلّ مائع: إن أُريد بذلك أنّ الحكم الأوّل بالانفعال مستند إلى الذوبان ـ أي أنّ أصل الانفعال في مقابل الاعتصام مستند إلى الذوبان والميعان ـ فهذا غير معلوم، بل معلوم العدم؛ لأنّ الحكم بالانفعال في مقابل الاعتصام لا يختصّ بالمائعات، وليس بملاك المَيَعان؛ لأنّه ثابت في الجوامد أيضاً.

وإن أُريد بذلك أنّ الحكم الثاني ـ وهو أنّ الانفعال لا يختصّ بموضع الملاقاة ـ مستند إلى الذوبان والميعان فهو صحيح، ولهذا نسرّي الحكم الثاني إلى

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ١.

(٢) التنقيح ١: ٥٢ ـ ٥٣.

كلّ مائع.

ولكنّ هذا لا يثبت المقصود؛ لأنّ كلامنا في الماء المضاف ليس في أنّ الانفعال يختصّ بموضع الملاقاة منه أو يشمله بتمامه، بل الكلام في أصل الانفعال في مقابل الاعتصام.

والحاصل: أنّ الحكم الذي يكون الذوبان مناطاً له ليس هو محلّ الكلام، وما هو محلّ الكلام ـ وهو أصل الانفعال في مقابل الاعتصام ـ ليس الذوبان مناطاً له حتماً؛ لأنّه ثابت في الأجسام الجامدة أيضاً.

فإن قيل: إنّ قوله: «وإن كان ذائباً فلا تأكله» يتكفّل بجزائه مجموع الحكمين، أي أصل الانفعال وشموله لتمام الجسم، وحيث إنّه علّل ذلك بالذوبان فيستفاد منه أنّه متى وجد الذوبان ترتّب مجموع الحكمين.

قلنا: إنّ المعلّق على الذوبان والمعلّل به في هذه الجملة هو الحكم الثاني، لا الأوّل؛ لأنّ أصل الانفعال قد حكم بثبوته على كلّ حال، وإنّما فصّل بين حالتي الانجماد والذوبان بلحاظ الحكم الثاني.

ولو سلّم كون أصل الحكم بالانفعال معلّقاً على الذوبان فلا يمكن أن يستفاد من ذلك إسراء الحكم إلى كلّ ذائب؛ لأنّ الذوبان ذكر شرطاً في ثبوت الانفعال للسمن، لا تعليلاً لثبوته له، ففرق بين أن يقول: «السمن ينفعل لأنّه ذائب» وبين أن يقول: «السمن إذا كان ذائباً ينفعل»، فإن القول الأوّل يقتضي التعدّي إلى كلّ ذائب؛ لأنّ مقتضى التعليل إلغاء خصوصية المورد وجعل الحكم دائراً مدار العلّة.

وأمّا القول الثاني فهو لا يقتضي التعدّي؛ لأنّه إنّما يدلّ على أنّ الذوبان شرط في ثبوت الانفعال للسمن، وهذا لا يعني أنّه يستتبع نفس الحكم في موضوعٍ آخر، بل هو من قبيل قولنا: «إذا كان العالم عادلاً فأكرمه» فإنّ هذا

لا يدلّ على أنّ غير العالم إذا كان عادلاً يجب إكرامه أيضاً، والوارد في الرواية هو القول الثاني، لا الأوّل، فلا موجب للتعدّي.

نعم، لو كان الارتكاز العرفيّ قاضياً بعدم الفرق بين السمن والزيت وبين الماء المضاف لصحّ التعدّي بتوسّط الارتكاز، ولكنّ هذا الارتكاز ممنوع؛ لأنّ مائية الماء المضاف من الخصوصيات التي يحتمل دخلها في تميّز الماء المضاف عن السمن والزيت.

الوجه الثالث: الاستدلال برواية عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله قال: سئل عن الخنفساء، والذباب، والجراد، والنملة، وما أشبه ذلك، يموت في البئر، والزيت، والسمن وشبهه؟ قال: «كلّ ما ليس له دم فلا بأس»[1].

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية له وجهان:

أحدهما: استفادة النجاسة من مفهوم قوله: «كلّ ما ليس له دم فلا بأس»، فإنّ مفهومه يدلّ على الانفعال عند ملاقاة مِيتةِ ذي النفس السائلة، وموضوع الحكم هو الزيت والسمن وشبههما، فيشمل كلّ ما يكون شبيهاً بالزيت والسمن، وبهذا يعمّ كلّ أقسام الماء المضاف.

ويرد عليه: أنّ قوله: «كلّ ما ليس له دم فلا بأس» لو كان مشتملاً على أداة الشرط ـ من قبيل أن يقال: إذا لم يكن له دم فلا بأس ـ فهو يدلّ منطوقاً على عدم الانفعال، ويدلّ مفهوماً على الانفعال، ومقتضى إطلاق المنطوق عدم الانفعال في تمام ما يكون شبيهاً بالسمن والزيت، ومقتضى إطلاق المفهوم ثبوت الانفعال في تمام ما يكون شبيهاً بالسمن والزيت إذا وقعت فيه مِيتةُ ما له نفس سائلة.

ولكنّ الجملة الواردة في الرواية ليست مشتملةً على أداة الشرط، وإنّما هي

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٤، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مشتملة على التفريع بقرينة «الفاء»، إلّا أنّ هذا بمجرّده، لا يكفي في إثبات مفهومٍ من سنخ مفهوم الشرط للجملة.

نعم، يستفاد من الجملة، ثبوت الحكم بالانفعال ـ ولو في الجملة ـ في ما له دم، إذ لو كان حكم ماله دم وما ليس له دم واحداً لكان أخذ عنوان ما ليس له دم لغواً، فيثبت بهذا اللحاظ أنّ ما له دم منجّس ولو في الجملة؛ دفعاً للّغويّة، وإعطاءً للتفريع حقّه، فلا يمكن التمسّك بإطلاقه لإثبات أنّ ما له دم منجّس لكلّ ما يكون شبيهاً بالسمن والزيت.

والوجه الآخر لتقريب الاستدلال: ما ذكره السيّد الأُستاذ من: أنّ المستفاد من جواب الإمام إقرار السائل على ما هو المركوز في ذهنه، من أنّ وقوع ما له نفس سائلة في شيءٍ من المائعات يقتضي نجاسته[1].

أقول: إنّ تخصيص السائل سؤاله بالخنفساء والذباب وأمثالهما وإن كان يشعر أو يدلّ على أنّ المركوز في ذهنه منجّسية ما له نفس سائلة من المِيتة ولكنّ هذا الارتكاز حيث إنّ الراوي لم يكن في مقام بيانه فلا يمكن أن نحدّد أنّ المركوز في ذهنه هل كان هو انفعال كلّ ما يكون شبيهاً بالسمن في الذوبان والمَيَعان بوقوع المِيتة النجسة فيه، أو انفعال ما يكون شبيهاً بالسمن في بعض المراتب، بحيث لا يشمل كل مائع؟

وحيث إنّ الراوي لم يكن ابتداءً في مقام إفادة هذا الارتكاز، وإنّما استفيد بقرينة تخصيصه للسؤال بأمثال الخنفساء والجراد فلا يمكن التمسّك بإطلاقٍ أو ظهورٍ في كلامه لإثبات أنّ ارتكاز منجّسية المِيتة النجسة كان يشمل كلّ ما يكون شبيهاً للسمن في أصل المَيَعان والذوبان.

---

(١) التنقيح ١: ٥٣.

ومع تردّد ارتكاز الراوي وعدم تبيّن حدوده لا يمكن أن يستكشف من سكوت الإمام وعدم ردعه عنه إمضاء الموجبة الكلّية لانفعال كلّ مائعٍ بالملاقاة، سواء صدق عليه أنّه ماء أوْ لا، وسواء كان قليلاً أو كثيراً.

الوجه الرابع: ما دلّ من الروايات على نجاسة المرق في القدر إذا وقعت فيه نجاسة، من قبيل رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه : أنّ علياً سئل عن قدرٍ طبخت وإذا في القدر فارة؟ قال: «يهراق مرقها، ويغسل اللحم ويؤكل»[١].

والاستدلال بذلك على المطلوب يتم بدعوى: أنّ المرق يشمل ماء اللحم الذي هو ماء مضاف، وكلمة «القدر» تشمل القدر الكبير الذي يحتوي كرّاً من المرق أو أزيد، فيكون للدليل إطلاق يقتضي انفعال المضاف الكثير بملاقاة النجاسة.

ولكنّ رواية السكونيّ ضعيفة، وكذلك رواية زكريا بن آدم[٢] القريبة منها.

الوجه الخامس: التمسّك بالقاعدة العامّة، وهي: «أنّ كلّ شيءٍ ينفعل بملاقاة النجاسة، إلّا ما خرج بالدليل»، وحيث لا دليل على عدم انفعال المضاف فيحكم بانفعاله عملاً بالقاعدة.

وقد قرَّب السيّد الأُستاذ هذا الوجه[٣] بإثبات هذه القاعدة العامّة بموثّقة عمّار التي ورد فيها: «إغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء»[٤]، فقد جعل من هذه

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٣) التنقيح ١ : ٥١.

(٤) وسائل الشيعة ١ : ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

الموثّقة دليلاً على أنّ كلّ شيءٍ ينفعل بالملاقاة، فإذا ادّعي في شيءٍ أنّه لا ينفعل فلا بدّ من دليلٍ على عدم الانفعال، ولا دليل على عدم الانفعال في المضاف الكثير.

والتحقيق: أنّ الاستدلال على انفعال المضاف الكثير بالقاعدة العامة يتطلّب منّا أن نتساءل عن الدليل الذي به نثبت تلك القاعدة العامّة:

فإن كان مدرك القاعدة المدّعاة هو موثّقة عمّار المشار إليها فيرد عليه: أنّ القاعدة المستفادة من موثّقة عمّار لا يمكن أن تكون أوسع من مدلول هذه الموثّقة، وهذه الموثقة وإن دلّت على الأمر بغسل كلّ ما أصابه النجس ـ وحيث إنّ الأمر إرشاد إلى النجاسة، فتدلّ على انفعال الملاقي للنجس مطلقاً ـ ولكن حيث إنّ الإرشاد إلى النجاسة كان بالأمر بالغسل، فلا يكون الدليل شاملاً لما لا يقبل الغسل من الأجسام، من قبيل الماء المضاف، فإنّ الماء المضاف لا معنى للأمر بغسله، فلا يصحّ الإرشاد إلى نجاسته بلسان الأمر بالغسل، فالدليل الدالّ على نجاسة الملاقي بلسان الأمر بالغسل لا يشمل الماء المضاف، ولا يكون دليلاً على انفعاله بالملاقاة ما دام لا يعقل بشأنه الغسل.

وإن شئت قلت: كما لا يمكن ورود الدليل الخاصّ على انفعال الماء المضاف عند ملاقاة النجس له بلسان: «اغسل ماء الرمّان» كذلك لا يمكن شمول الدليل الدالّ على الانفعال بلسان الأمر بالغسل له.

وإن كان مدرك القاعدة هو الإجماع وفرض انعقاد الإجماع على الانفعال في كلّ ملاقٍ حتّى المضاف فهذا في الحقيقة استدلال بالإجماع، وحيث إنّه مدركيّ وليس تعبّدياً فقد يقال بعدم حجّيته؛ لاحتمال استناده إلى بعض الوجوه السابقة.

وإن كان مدرك القاعدة مجموع الأخبار الواردة في الانفعال ـ بمعنى كونها

قاعدةً متصيّدةً من مجموع الأخبار ـ فلا يمكن تطبيقها على موردٍ إلّا إذا كان هذا المورد داخلاً في نطاق الإطلاق اللفظيّ للأخبار، أو كان الارتكاز العرفيّ يلغي خصوصية الفرق بينه وبين ما هو داخل في نطاق الإطلاق اللفظيّ للأخبار.

وأمّا إذا لم يكن المورد داخلاً تحت الأخبار ـ لا لفظاً ولا ارتكازاً ـ فلا معنى لتطبيق القاعدة عليه، والماء المضاف في المقام كذلك.

أمّا عدم دخوله تحت الأخبار لفظاً فقد اتّضح حاله عند الكلام في الوجوه السابقة. وأمّا عدم دخوله تحتها بتوسّط الارتكاز فلأنّ الارتكاز العرفيّ لا يلغي خصوصية الفرق بين المضاف وبقية الأجسام؛ لأنّ مائية المضاف من المحتمل دخلها في اعتصامه وتميّزه من هذه الناحية على سائر الأجسام.

الفرع الثالث: في انفعال الماء المضاف القليل بملاقاة المتنجس:

وحاصل الكلام في ذلك: أنّه إذا قلنا: إنّ الماء المطلق القليل ينفعل بملاقاة المتنجّس كفى نفس الدليل الدالّ على ذلك دليلاً على انفعال المضاف القليل بملاقاة المتنجّس أيضاً، إذ لا يحتمل كون الإضافة سبباً للزيادة في العصمة.

وأمّا إذا بنينا على أنّ الماء القليل المطلق لا ينفعل بملاقاة المتنجّس الخالي من عين النجس فلا بدّ من بحثٍ مستقلٍّ في هذا الفرع بقصد الحصول على دليلٍ يدلّ على الانفعال بملاقاة المتنجّس الخالي عن عين النجس في الماء المضاف القليل بعد الفراغ عن انفعاله بملاقاة عين النجس.

والأخبار المتقدّمة كلّها واردة في مورد ملاقاة المضاف، أو شبه المضاف لعين النجاسة، فلا يمكن أن نستفيد منها الانفعال بملاقاة المتنجّس الخالي عن عين النجس، إذ لا ملازمة بين الانفعال بعين النجس والانفعال بالمتنجّس بعد البناء على التفكيك بينهما في الماء المطلق القليل، كما هو المفروض.

ويمكن أن يستدلّ على انفعال المضاف القليل بملاقاة المتنجّس بأحد

وجهين :

الأوّل : التمسّك بأخبار سؤر الكتابي ، من قبيل قوله : سألته عن سؤر اليهودي ؟ قال : « لا تشرب منه »[١]. بناءً على أحد المحتملات الثلاثة لهذه الأخبار ، فإنّ هذه الأخبار قد تحمل على النجاسة الذاتية للكتابيّ بوصفه كافراً ، كما هو المشهور.

وقد تحمل على التنزّه والاستحباب جمعاً بينها وبين ما دلّ على طهارة أهل الكتاب.

وقد تحمل على أنّها في مقام الحكم بأصالة النجاسة العرضية في الكتابي ، فالكتابي وإن لم يكن نجساً ذاتاً ولكن بلحاظ مساورته للنجاسات أخرجه الشارع عن عموم قاعدة الطهارة ، وحكم بأنّ الأصل فيه هو النجاسة العرضية ما لم يتفق العلم بانتفائها.

وقد جعل بعض الفقهاء[٢] هذا الاحتمال الثالث وجهَ جمعٍ بين ما دلّ على النجاسة وما دلّ على الطهارة.

فإن بني على الاحتمال الأوّل فروايات السؤر أجنبية عن محلّ الكلام ؛ لأنّ موردها حينئذٍ هو فرض الملاقاة لعين النجس.

وإن بني على الاحتمال الثالث أمكن الاستدلال بها في المقام ، بدعوى : أنّ الكتابيّ ـ بناءً على هذا الاحتمال ـ محكوم عليه شرعاً بأنّه متنجّس ، لا عين النجس ، وقد حكم بنجاسة سؤره ، والسؤر شامل للمضاف ، فهذا يدلّ على أنّ

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٩ ، الباب ٣ من أبواب الأسآر ، الحديث ١ ، و ج ٣ : ٤٢١ ، الباب ١٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٨ ، وفيهما : « فقال : لا ».

(٢) راجع مدارك الأحكام ٢ : ٢٩٨ ، والتنقيح ٢ : ٥٦ ـ ٥٧.

المضاف ينفعل بملاقاة المتنجّس، إذ لولا ذلك لَما حكم بنجاسة سؤره مع عدم كونه نجساً ذاتاً.

وأمّا إذا بني على الاحتمال الوسط ـ أي الثاني ـ فالرواية لا تدلّ على نجاسة السؤر ليتمسّك بها في المقام، إلّا أن يقال: إنّ النهي فيها عن سؤر الكتابيّ وإن كان تنزيهياً على هذا الاحتمال، ولكنّ المتفاهم عرفاً أنّ نكتة التنزيه هي احتمال كون الكتابيّ متنجّساً بالنجاسات التي يساورها عادةً، وهذا يعني لزوم الاجتناب عن السؤر لو علم بتنجّس الكتابي.

ولكن يمكن أن يكون التنزّه، بلحاظ مرتبةٍ من الحزازة الذاتية في نفس الكتابي، من دون نظرٍ إلى النجاسة العرضية، فلا تكون أخبار السؤر دالّةً على أنّ المضاف ينفعل بالمتنجّس.

الثاني: التمسّك برواية عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله ، قال: سألته عن الدَنِّ[١] يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كامخ[٢] أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس»[٣].

فإنّه سواء قلنا بأنّ مراد السائل بقوله: «الدَنّ يكون فيه الخمر» فعلية وجود الخمر في الدَنّ، أو كون الدنّ مستعملاً سابقاً ظرفاً للخمر وإن لم يكن الخمر موجوداً بالفعل، وسواء قلنا بأنّ مراد السائل بقوله: «هل يصلح أن يكون فيه خلّ؟» السؤال عن صلاحية الخلّ الموضوع في دَنّ الخمر كما هو الظاهر، أو

---

(١) الدَنّ: واحد الدَنَان، وهي الحباب. مجمع البحرين ٦: ٢٤٨، «مادة: دَنَنَ».

(٢) الكامَخ ـ بفتح الميم وربما كسرت ـ الذي يؤتدم به، معرّب. مجمع البحرين ٢: ٤٤١ «مادة: كمخ».

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٤، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

السؤال عن صلاحية وضعه في دَنّ الخمر بما هو استعمال لظروف الخمر ـ على أيّ حالٍ ـ نستفيد من تعليق نفي البأس على الغسل أنّه مع عدم الغسل وإزالة النجاسة عن الدَنّ يكون هناك محذور، ومناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن المتشرّعيّ والعرفيّ تعيّن هذا المحذور في سراية النجاسة من الدَنّ إلى المائع ما لم يغسل الدَنّ، وهذا دليل بإطلاقه على انفعال المائع بملاقاة المتنجّس الخالي من عين النجس.

ويتوقّف تتميم هذا الوجه على عدم الالتزام بسقوط هذه الرواية بالمعارضة مع الروايات الدالّة على طهارة الخمر، وإلّا فلا مجال للاستدلال بها؛ لأنّ مفادها ـ وهو الحكم بانفعال المضاف الموضوع في الدَنّ قبل غسله ـ لازم لمجموع أمرين: أحدهما نجاسة الخمر، والآخر انفعال المضاف بملاقاة المتنجّس.

وبعد فرض ابتلاء الرواية بالمعارض بلحاظ الأخبار الدالّة على طهارة الخمر فلا يمكن بقاء هذه الرواية على الحجّية في مفادها؛ لأنّه لازم لنجاسة الخمر، ولا يمكن الالتزام بحجّيتها في أحد ملزومي مفادها مع رفع اليد عن حجّيتها بالنسبة إلى مفادها؛ لكي يثبت بها انفعال المضاف بملاقاة المتنجّس دون نجاسة الخمر؛ لأنّ هذا تفكيك بين المدلول المطابقيّ والالتزاميّ في الحجّية.

الفرع الرابع: في انفعال المضاف الكثير بملاقاة المتنجّس:

ولو حصلنا على دليلٍ يدلّ على انفعال المضاف الكثير بملاقاة المتنجّس لكان بنفسه دليلاً على الانفعال في الفرع الثاني؛ لأنّ انفعال المضاف الكثير بالمتنجّس يستلزم انفعاله بعين النجس.

ولا بدّ في تحقيق الحال في ذلك من الالتفات إلى الفرع الثالث، فإن لم يكن قد تمّ فيه دليل على انفعال المضاف القليل بملاقاة المتنجّس فلا دليل في المقام أيضاً. وإن تمّ في الفرع السابق أحد الوجهين المتقدّمين فلا بدّ من ملاحظة مدى

شمولهما للمضاف الكثير.

أمّا الوجه الأوّل ـ وهو أخبار سؤر الكتابيّ، بناءً على الاحتمال الثالث المتقدم فيها ـ فقد يقال: إنّها إذا تمّت دلالتها على انفعال المضاف بملاقاة المتنجّس فلا يفرق في ذلك بين القليل منه والكثير؛ لصدق عنوان السؤر على كلٍّ منهما، وستأتي تتمّة تحقيقٍ لذلك.

وأمّا الوجه الثاني ـ وهو رواية الدَنّ ـ فقد يدّعىٰ الإطلاق فيها للمضاف الكثير، على أساس أنّ الدَنَّ من الظروف الكبيرة، وفرض سعته للكرِّ فرض اعتياديّ يشمله الإطلاق.

ولكن هنا نكتة في خصوص رواية الدَنّ توجب الإشكال في الاستدلال بهذا الإطلاق على انفعال المضاف الكثير بالملاقاة، وهي: أنّ الرواية لو كانت تفرض دَنّاً مليئاً بالمضاف ثمّ تقع فيه النجاسة أو المتنجّس لأمكن الالتزام بإطلاقها لإثبات أنّ المضاف الكثير ينفعل أيضاً، ولكنّ الرواية تفرض دَنّاً متنجّساً بالخمر ويوضع فيه المائع المضاف.

ومن المعلوم أنّ المائع المضاف حينما يوضع في الدَنّ المتنجّس بسببٍ سابقٍ يكون حين صبّه في الدَنِّ غير متساوي السطوح عادةً، بمعنى أنّه يتشكّل أسفل وأعلا، من قبيل ما إذا أردت أن تصبّ ماءً من الإبريق، فإذا قلنا: إنّ تقوّي السافل بالعالي ليس على مقتضى القاعدة، وإنّما هو حكم تعبّدي ثبت بلحاظ أخبار ماء الحمّام ـ كما هو مبنى السيّد الأُستاذ دام ظلّه[1] ـ فلا يكون الحكم بانفعال المضاف الذي يوضع في الدَنّ المتنجّس كاشفاً بإطلاقه عن أنّ المضاف الكثير ينفعل بالملاقاة أيضاً، بل لعلّه بلحاظ أنّ الملاقاة في مورد الرواية لا تكون مع المضاف الكثير إلّا مع اختلاف سطوحه، أي أنّ الملاقي هو الجزء

---

(١) التنقيح ١: ٢٧٩.

السافل.

فإذا لم نقل بتقوّي السافل بالعالي على القاعدة ـ وقلنا: إنّ مقتضى القاعدة هو الانفعال، وإنّما خرجنا عنها في خصوص الماء المطلق لأخبار ماء الحمّام ـ فلا يكون الحكم بنجاسة المضاف في مورد الرواية كاشفاً عن عدم اعتصام المضاف الكثير، بل المتيقّن استكشافه من ذلك عدم تقوّي السافل بالعالي، والمفروض أنّ هذا هو مقتضى القاعدة، حتى في الماء المطلق.

وأمّا فرض إلقاء المضاف في الدَنّ المتنجّس بنحوٍ لا تختلف سطوحه ولا يحصل له عالٍ وسافل فهو فرض نادر لا معنى للتمسّك بالإطلاق بلحاظه.

بل يمكن أن يدّعىٰ أكثر من ذلك، فيقال بعدم الإطلاق في الرواية للماء المضاف الكثير الملاقي مع النجس أو المتنجّس؛ لأنّه من غير المتعارف ـ عادةً ـ وضع الخلّ أو غيره في الدَنّ دفعةً واحدة، عن طريق الصبّ المستمرّ بنحو الاتّصال بأُنبوبٍ أو نحوه، بحيث يكون المضاف حين ملاقاته مع الدن كرّاً. وإنّما المتعارف أن يفرّغ الخلّ أو الزيت أو غيرهما ممّا يحفظ في الدَنّ متقطّعاً بواسطة الأواني الصغيرة. فافتراض تفريغ المضاف الكرّ في الدنّ بنحوٍ يكون متّصلاً حين الملاقاة ـ هذا الافتراض الذي هو المطلوب في المقام ـ نادر جدّاً، فلا معنى لدعوى الإطلاق بلحاظه.

بقيت نقطة مهمّة مرتبطة بالاستدلال بأخبار السؤر على انفعال المضاف الكثير بعين النجاسة في الفرع الثاني، وعلى انفعال المضاف الكثير بالمتنجّس في الفرع الرابع بالتقريب المتقدّم، وهذه النقطة مبنيّة على تحقيق مطلبٍ كلّيٍّ له نفع في المقام، وفي كثيرٍ من المقامات التي وقع فيها الاستدلال على نجاسة شيءٍ من الأشياء بالروايات.

وتوضيح الحال في ذلك المطلب الكلّيّ: أنّنا إذا لاحظنا حال السائل الذي

يسأل عن حكم شيءٍ من حيث النجاسة والطهارة عند ملاقاته لشيءٍ آخر فهو بحسب مقام الثبوت يحتمل ثلاثة احتمالات :

الأوّل : أن يكون نظره في السؤال متّجهاً محضاً إلى حيثية أنّ الملاقَى ـ بالفتح ـ هل هو نجس ، بحيث تسري منه النجاسة بالملاقاة أوْ لا ؟ مع فراغه عن أنّ الشيء الملاقي ـ بالكسر ـ قابل للانفعال في نفسه وليس معتصماً .

الثاني : أن يكون نظر السائل في السؤال متّجهاً محضاً إلى حيثية أنّ الملاقي ـ بالكسر ـ هل هو معتصم ، أو قابل للانفعال بملاقاة النجس مع فراغه عن أنّ الشيء الملاقى ـ بالفتح ـ نجس في نفسه ، ومنجّس لما لا يكون محكوماً بالاعتصام ؟

الثالث : أن يكون نظر السائل متّجهاً إلى كلتا الجهتين ، فهو لا يدري أنّ الملاقَى ـ بالفتح ـ نجس ، أوْ لا ، ولا يدري أنّ الملاقي ـ بالكسر ـ هل هو معتصم ، أو قابل للانفعال بالنجس ، فلم يفرغ عن كلٍّ من الجهتين ؟

هذا بحسب مقام الثبوت .

وأمّا بحسب مقام الإثبات فقد يستظهر الاحتمال الأوّل ، ومناط استظهاره أن يكون اعتصام الملاقي ـ بالكسر ـ خلاف الارتكاز العامّ ، فبقرينة ارتكازية أنّ الملاقي ـ بالكسر ـ لا يتميّز عن سائر الأشياء التي تنفعل بالنجاسة يستظهر عرفاً أنّ نظر السائل ليس إلى اعتصام الملاقي ـ بالكسر ـ بل إلى نجاسة الملاقَى ـ بالفتح ـ مع الفراغ عن عدم اعتصام الملاقي له في حد نفسه .

ومثاله : ما إذا ورد السؤال عن حكم الثوب الذي أصابه دم البراغيث فإنّ المستظهر عرفاً من هذا السؤال أنّ الملحوظ للسائل حيثية أنّ دم البرغوث نجس ، أوْ لا ، لا حيثية أنّ الثوب هل هو معتصم كاعتصام الجاري وماء المطر ، أوْ لا ؛ لأنّ احتمال الاعتصام في الثوب حيث إنّه على خلاف الارتكاز فيوجب

الارتكاز انسباق الحيثية الأُخرى، فيكون كلام السائل ظاهراً في الاحتمال الأوّل.

وقد يستظهر الاحتمال الثاني، ومناط هذا الاستظهار أن يكون الملاقي ـ بالكسر ـ ممّا يناسب ـ بحسب الارتكاز العرفيّ ـ احتمال كونه بعنوانه معتصماً بحيث لا يوجد ارتكاز على عدم اعتصامه ومساواته لغيره من الأجسام، وأن يكون الملاقَى ـ بالفتح ـ ممّا انعقد الارتكاز المتشرّعيّ والعرفيّ على نجاسته، ففي مثل ذلك ينعقد للكلام ظهور في أنّ نظر السائل إلى حيثية الاعتصام إثباتاً ونفياً مع الفراغ عن نجاسة الملاقَى ـ بالفتح ـ.

ومثاله : ما إذا سأل السائل عن كرٍّ من الماء وقع فيه البول أو الميتة، أو عن الماء الجاري يقع فيه البول أو الميتة؛ لأنّ احتمال اعتصام الكرّ أو الماء الجاري ليس على خلاف الارتكاز، بينما نجاسة البول أو الميتة مركوزة، فينسبق الذهن العرفيّ من السؤال الاحتمال الثاني.

وقد لا يستظهر شيء من الاحتمالين الأوّلين بأن تكون نسبة كلتا الجهتين الى نظر السائل واحدةً بحسب الفهم العرفي؛ وذلك فيما إذا لم يكن هناك ارتكاز لعدم اعتصام الملاقي ـ بالكسر ـ بحيث يوجب انصراف الذهن عن كون السؤال عن ذلك، ولم يكن هناك ارتكاز لعدم طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ، بحيث يوجب انصراف الذهن عن كون السؤال عن ذلك.

ومثاله : ما إذا وقع السؤال عن غديرٍ من الماء تبول فيه الدّوابّ، فإنّ افتراض توجّه نظر السائل إلى حيثية أنّ بول الدّوابّ هل هو نجس ومنجس في نفسه ؟ يساوي في النظر العرفيّ افتراض توجّه نظر السائل إلى أنّ مياه الغدران هل تنفعل بالملاقاة، أو معتصمة لا تنفعل بذلك ؟

وتعيين ما هو المستظهر من الاحتمالات الثلاثة له دخل في مقام استنباط

الحكم بالنجاسة والطهارة من الأدلّة؛ وذلك لأنّ السؤال: إن استظهر منه الاحتمال الأوّل ـ وهو أنّ السائل يسأل عن نجاسة الملاقَى ـ بالفتح ـ مع فراغه عن كون الملاقي ـ بالكسر ـ قابلاً للانفعال في نفسه ـ فيمكن حينئذٍ التمسّك بالإطلاق لإثبات نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ بتمام أفراده.

فإذا قيل: «ثوبي أو بدني أصابه دم» وأُجيب بأنّه «اغسله» واستظهر من ذلك الاحتمال الأوّل أمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات نجاسة كلّ دم؛ لأنّ المفروض أنّ السؤال متّجه إلى التعرّف على حكم الدم، فيكون الجواب في مقام بيان نجاسة الدم، فيتمسّك بإطلاقه لإثبات نجاسة الدم مطلقاً.

وعلى العكس من ذلك إذا قيل: «ماء البئر تقع فيه الميتة» فأُجيب بأنّه «انزحه» واستظهر من ذلك الاحتمال الثاني فإنّه لا يمكن التمسّك بالإطلاق فيه لإثبات نجاسة الميتة بتمام أقسامها، حتّى ما ليس له نفس سائلة مثلاً؛ لأنّ المفروض أنّ السؤال متّجه إلى التعرّف على حكم البئر من حيث الاعتصام وعدمه، مع الفراغ عن نجاسة الملاقَى ـ بالفتح ـ، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية نجاسة الميتة ليتمسّك بإطلاقه لإثبات نجاستها مطلقاً.

إذا عرفت ذلك أتينا بعد ذلك إلى تطبيقه على أخبار سؤر الكتابي، التي استدلّ بها السيّد الأُستاذ على انفعال المضاف الكثير تمسّكاً بإطلاقها، كما تقدّم في الفرع الثاني، والتي تمسكنا بها لإثبات انفعال المضاف الكثير بملاقاة المتنجّس في الفرع الرابع تمسّكاً بإطلاقها.

فنقول: إنّ ما جاء في هذه الروايات من أنّه سئل عن سؤر اليهوديّ فقال: «لا تشرب منه» إنّما يمكن التمسّك بإطلاقه لإثبات انفعال المضاف الكثير، إذا لم نستظهر، أو نحتمل استظهار الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة.

توضيح ذلك : أنّ نظر السائل في هذه الرواية إذا استظهرنا أنّـه مـتّجه إلى حيثية أنّ اليهوديّ نجس أوْ لا ، مع الفراغ عن أنّ السؤر بحدّ ذاته ممّا ينفعل بملاقاة النجاسة فيكون المدلول العرفيّ للسؤال هو : أنّ اليهوديّ نجس أوْ لا ؟ ويكون الجواب في مقام بيان نجاسته ، ولا يكون في مقام بيان أنّ السؤر متى ينفعل بملاقاة النجاسة ليتمسّك بإطلاقه من هذه الناحية لإثبات انفعال المضاف الكثير ؟

فالسؤال عن نجاسة اليهوديّ كما قد يكون بلسان أنّ اليهوديّ نجس أوْ لا ، يكون بلسان أنّ سؤر اليهوديّ ما هو حكمه .

وكما لا يكون للجواب على اللسان الأوّل نظر إلى أنّ المضاف الكثير ينفعل بملاقاة النجاسة كذلك لا يكون للجواب على اللسان الثاني نظر إلى ذلك ؛ لأنّ اللسانين أُسلوبان في الاستفهام عن مطلبٍ واحد .

نعم ، لو قلنا : إنّ نظر السائل إلى حيثية كون السؤر معتصماً أوْ لا ، أو أنّ نظره شامل لهذه الحيثية على الأقلّ فيكون الجواب في مقام البيان من ناحية نـفي الاعتصام أيضاً ، فيتمسّك بإطلاقه لإثبات عدم اعتصام المضاف الكثير أيضاً .

ولكن لا ينبغي الإشكال في أنّ الظاهر من الرواية هو الاحتمال الأوّل ؛ لأنّ المناط الذي ذكرناه لاستظهار الاحتمال الأوّل موجود في المقام ، وهـو : أنّ احتمال كون السؤر معتصماً في نفسه ليس احتمالاً عرفياً ، فإنّ الطعام والشراب الذي يساوره اليهوديّ حاله ـ بحسب الارتكاز العرفيّ ـ حال سائر الأجسام في قابلية الانفعال .

نعم ، المضاف الكثير بعنوان كونه كثيراً لا ارتكاز على عدم اعتصامه ، ولكنّه غير ما هو المفروض في السؤال ، فإنّ المفروض السؤر ، فبقرينة ارتكازية عدم عصمة السؤر بما هو ينصرف كلام السائل عرفاً إلى أنّ السؤال عن حيثية نجاسة

الكتابي، لا عن حيثية اعتصام السؤر وعدمه، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية عدم الاعتصام ليتمسّك بإطلاقه.

وهذا بخلاف ما لو فرض أنّ السائل سأل عن مضافٍ كثيرٍ ساوره اليهوديّ بحيث أُخذ قيد الكثرة عنواناً لمورد السؤال، ففي مثل ذلك لا بأس بدعوى: أنّ نظر السائل متّجه أو شامل لحيثية الاعتصام في الملاقي ـ بالكسر ـ؛ لأنّ احتمال اعتصام المضاف الكثير بما هو كثير احتمال عرفيّ لا يوجد ارتكاز على خلافه، فلا ينعقد ظهور على صرف السؤال عنه، ولكنّ هذا مجرد فرض.

فإن قيل: أليس من المحتمل أن يكون السائل شاكّاً في أصل سراية النجاسة من عين النجس إلى الملاقي؟! فهو يحتمل أنّ سؤر اليهوديّ طاهر، لا لاحتمال كونه متميّزاً عن سائر الأشياء بالاعتصام حتّى يقال: إنّ هذا احتمال غير عرفي، بل لأنّه يحتمل أنّ النجاسة لا تسري أصلاً بالملاقاة من عين النجس إلى الملاقي لها، فيكون الجواب في مقام بيان أنّ النجاسة تسري من اليهوديّ إلى سؤره، ومقتضى إطلاقه حينئذٍ أنّها تسري إليه، سواء كان قليلاً أو كثيراً.

قلنا: إنّ الاحتمال المذكور وإن كان ثابتاً بما هو احتمال عقليّ ولكنّ ارتكازية أصل سراية النجاسة عرفاً ومتشرّعياً من عين النجس إلى ملاقيه إلى جانب معهودية كون نجاسة الكتابيّ في نفسه مورداً للشكّ والسؤال، والإثبات والنفي يوجب الانسباق وظهور الكلام عرفاً في كونه متّجهاً إلى تلك الجهة المعهودة دون جهةٍ أُخرى، على خلاف الارتكاز العرفيّ والمتشرّعيّ.

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن قيام الدليل على انفعال المضاف بالملاقاة ينبغي أن يقع الكلام في ما قد يقدم بوصفه معارضاً لدليل الانفعال من الروايات التي قد يستدلّ بها على عدم الانفعال:

فمن ذلك: رواية سعيد الأعرج، قال: سألت أبا عبد الله عن قِدْرٍ

فيها جزور وقع فيها قَدَر أُوقيةٍ من دمٍ أيؤكل ؟ قال : «نعم، فإنّ النار تأكل الدم»[١].

ويتوقّف الاستدلال بهذه الرواية على أمرين :

الأوّل : دعوى أنّ الدم منصرف إلى الدم النجس، إذ لو كان مطلقاً وشاملاً للطاهر فيكون ما دلّ على انفعال المضاف بملاقاة النجس ـ الدم وغيره ـ أخصّ مطلقاً من هذه الرواية، فيقيّدها بخصوص الدم الطاهر، بخلاف ما لو ادّعي انصراف الدم فيها إلى النجس.

الثاني : دعوى أنّ قوله في مقام تعليل جواز الأكل : «فإنّ النار تأكل الدم» ليس المراد منه بيان مطهّرية النار، وإلّا لم تكن الرواية دالّةً على عدم الانفعال، وإنّما تدلّ حينئذٍ على أنّ المضاف ينجس، وأنّ النار تطهّره، فلا بدّ من دفع احتمال أنّ الرواية بصدد بيان مطهّرية النار.

وذلك بتقريب : أنّ مطهّرية النار لا يناسبها التعليل بأنّ النار تأكل الدم ؛ لأنّ الدم لو كان منجّساً للمرق لَما أفاد أكل النار وإفناؤها له في رفع النجاسة الواقعة بسببه ؛ لوضوح أنّ النجس اذا نجّس شيئاً بالملاقاة فلا يرتفع أثره بمجرّد إعدام ذلك النجس.

فهذا التعليل لا يناسب المطهّرية بهذه القرينة، وإنّما يناسب بيان أنّ المكلّف لا يُبتلىٰ إذا تناول من المرق بشرب الدم المحرّم شربه ؛ لأنّ الدم قد أكلته النار، فلم يبقَ دم يُبتلىٰ بمحذور شربه.

فالرواية إذن أجنبية عن جعل المطهّرية للنار، وإنّما هي بصدد دفع المحذور النفسيّ في شرب الدم بوصفه محرّماً في نفسه، فتكون الرواية دليلاً على عدم

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٩٧، الباب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

انفعال الماء المضاف بملاقاة عين النجس، إذ لو كان ينفعل لتنجّس ما في القدر، ولحرم التناول منه، لا من أجل محذور شرب الدم، بل من أجل محذور أكل النجس.

ولكنّ الصحيح مع هذا: عدم إمكان الاستدلال بهذه الرواية؛ لأنّ الرواية حكمت بجواز الأكل من الجزور ـ أي من اللحم ـ ولم تقتصر على تجويز شرب المرق فحسب. وعليه فإذا حملنا الدم فيها على الدم النجس فلا بدّ من الالتزام بأحد أمرين:

إمّا أنّ الأوقية من الدم لم تصل إلى الجزور أصلاً، بحيث إنّها استهلكت قبل أن يصل شيء منها إلى الجزور.

وإمّا أنّ الجزور لا يتنجّس بملاقاة الدم أيضاً.

وكلا الأمرين غريب!

أمّا الأوّل فلأنّ من البعيد جدّاً أن يستهلك الدم كلّه دون أن يلاقي مع الجزور.

وأمّا الثاني فلأنّ الكلام إنّما هو في انفعال المضاف وعدم انفعاله بعد الفراغ عن انفعال غيره من الأجسام، ويتعيّن على هذا الأساس رفع اليد عن الأمر الأوّل الذي بنينا عليه الاستدلال بالرواية، وحمل الدم فيها على الدم الطاهر الذي ينحصر محذوره في شربه، وهو محذور يرتفع بسبب أكل النار للدم.

ومن ذلك: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن قِدْرٍ فيها ألف رطل ماء يطبخ فيها لحم وقع فيها أوقية من دمٍ هل يصلح أكله؟ فقال: «إذا طبخ فكُلْ، فلا بأس»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٧، الباب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣، وفيه: «وقع فيها

وحيث إنّ الرطل في هذه الرواية مجمل فلا يعلم أنّ المراد به هل هو الرطل العراقيّ ليكون المائع أقلّ من الكرّ، أو الرطل المكّي، أو المدني ليكون أكثر من الكرّ، فينعقد للجواب إطلاق بملاك ترك الاستفصال بعد فرض إجمال الكلمة، ومقتضىٰ الإطلاق الناشئ من ترك الاستفصال عدم انفعال المضاف بالملاقاة، سواء كان قليلاً أو بالغاً حدّ الكرّ، وحينئذٍ يعارض مع ما دلّ على انفعال المضاف بالملاقاة مطلقاً لو كان.

غير أنّ بالإمكان تصوير حلّ هذا التعارض بناءً على انقلاب النسبة، بأن يقال: إنّ ما دلّ على عدم الانفعال له مقيّد أخصّ منه مطلقاً، وهو ما ورد في انفعال ما في الإناء ونحو ذلك ممّا هو مختصّ بالقليل، فيختصّ دليل عدم الانفعال بالكثير، وبذلك تنقلب نسبته إلى ما دلّ على انفعال طبيعيّ المضاف الشامل بإطلاقه للكثير، إذ يكون أخصّ منه مطلقاً فيخصِّصه، وينتج التفصيل بين القليل والكثير من المضاف في الانفعال، بناءً على تمامية انقلاب النسبة.

ولكنّ هذا كلّه لو استظهر انصراف الدم في الرواية إلى خصوص الدم النجس. وأمّا مع فرض الإطلاق والشمول للطاهر فتكون جميع أدلّة انفعال المضاف أخصّ مطلقاً من الرواية، فتحمل على الدم الطاهر.

بل عرفت أنّ الحمل على الدم النجس فيه محذور أحد أمرين كلاهما لا يلتزم به، كما تقدّم في رواية سعيد الأعرج.

وهناك روايات أُخرى قد يظهر الحال فيها من مجموع ما تقدّم.

نعم، إذا كان جارياً من العالي إلى السافل ولاقى سافله النجاسة لا ينجس العالي منه (١)، كما إذا صبّ الجلّاب من إبريقٍ على يد كافرٍ

← وقيّة دم».

فلا ينجس ما في الإبريق، وإن كان متصلاً بما في يده.

---

(١) توضيح الحال في ذلك: أنّ عدم سراية النجاسة من السافل إلى العالي هو المشهور في الماء المضاف، مع نقل الخلاف عن بعضٍ[1]. كما أنّه هو المشهور في الماء المطلق بنحوٍ لم ينقل الخلاف فيه.

ولا بدّ قبل تحقيق هذه المسألة من توضيح مدرك سراية النجاسة في المائع الساكن إلى تمام أجزائه بمجرّد ملاقاة النجس لجزءٍ منه؛ لكي يرى أنّ ما هو مدرك السراية في المائع الساكن هل يشمل الماء الجاري ويقتضي سراية النجاسة إلى جزئه العالي بملاقاة النجس لجزئه السافل؟ فالكلام إذن يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في توضيح مدرك سراية النجاسة في المائع الساكن إلى تمام أجزائه، على عكس الجامد الذي لا ينفعل بالملاقاة إلّا موضع الملاقاة منه.

فقد يقال في بادئ الأمر: إنّ دليل الانفعال بالملاقاة واحد، وهو يشمل المائع والجامد على السواء، فكيف اقتضى في المائع انفعال تمام أجزائه بملاقاة النجس لجزئه، واقتضى في الجامد انفعال موضع الملاقاة منه خاصّة؟

فإن كان عنوان الملاقي المحكوم بالانفعال في هذا الدليل ينطبق على الجزء خاصّةً فلماذا تسري النجاسة إلى باقي الأجزاء في المائع؟

وإن كان ينطبق على الكلِّ لزم سريان الانفعال إلى تمام الجامد أيضاً عند ملاقاة النجس لشيءٍ منه.

وقد يجاب على ذلك بعدّة وجوه:

---

(١) كالسيّد المجاهد في المناهل كما حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة ١: ٣٠١ والسيّد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ١: ١١٥.

الوجه الأوّل : أنّ دليل الانفعال العامّ لا يقتضي في المرتبة الاُولى إلّا انفعال الجزء الملاقي من المائع للنجس، إلّا أنّ أجزاء المائع لمّا كانت تتحرّك وتنفذ فبتحرّك الجزء الملاقي ونفوذه ينجّس سائر الأجزاء.

ويرد على هذا الوجه ـ بقطع النظر عمّا سوف يأتي ـ: أنّ لازم تفسير السراية على هذا الأساس احتياج استيعاب الانفعال لتمام المائع إلى مرور برهةٍ من الزمن، مع أنّ السراية المدّعاة لا تتوقّف على ذلك.

الوجه الثاني : أنّ دليل الانفعال العامّ لا يقتضي في المرتبة الاُولى إلّا انفعال الجزء الملاقي من المائع للنجس، غير أنّ هذا الجزء يُنَجِّس بدوره الجزء الثاني؛ لحصول الملاقاة بينهما في الآن الأوّل، ويتنجّس الثالث بالثاني، وهكذا تحصل نجاسات مترتّبة، ولكن ترتّباً رتبياً لا زمانياً؛ لأنّ الملاقاة بين الأجزاء كلّها حاصلة في الآن الأوّل، فلا حاجة إلى نفوذٍ وتحرّكٍ ومرور زمان.

وقد اعترض في كلمات المحقّق الهمداني [١] وغيره [٢] على هذا التفسير للسراية، وذهبوا إلى أنّ المائع عند ملاقاة النجس لجزءٍ منه يتنجّس كلّه في عرضٍ واحد. ويتحصّل من كلماتهم توجيه اعتراضين إلى التفسير المذكور للسراية :

الاعتراض الأوّل : أنّ صاحب هذا المبنى يفترض أنّ الجزء الأوّل من المائع الملاقي للنجس يتنجّس بملاقاة النجس، ثمّ يتنجّس الجزء الثاني بملاقاة الجزء الأوّل، وهكذا.

ولكنّنا نستشكل في نفس تنجّس الجزء الأوّل؛ وذلك لأنّ الجزء الأوّل له سطحان : أحدهما ملاقٍ للنجس، والآخر ملاقٍ للجزء الآخر من الماء. فإذا أردنا

---

(١) مصباح الفقيه ١ : ٩٢.

(٢) راجع جواهر الكلام ١ : ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

أن نقتصر على التطبيق الدقيق لدليل الانفعال بالملاقاة دون إدخال أيّ توسعةٍ عرفيةٍ فلا بدّ أن نلتزم أنّ الملاقي للنجس إنّما هو أحد السطحين للجزء الأوّل، فتختصّ النجاسة به ولا تسري إلى السطح الآخر، ومع عدم تنجّس السطح الآخر فلا موجب لسراية النجاسة من الجزء الأوّل إلى الجزء الثاني.

وهكذا يبدو أنّ التطبيق الدقيق لدليل الانفعال بالملاقاة لا يمكن أن يفسّر سراية النجاسة إلى السطح الآخر من الجزء الأوّل، فضلاً عن سائر الأجزاء.

وأمّا إذا أُريد إعمال العناية العرفية وتبرير نجاسة السطح الآخر من الجزء الأوّل بدعوى: أنّ العرف يرى الجزء الأوّل بتمام سطوحه مصداقاً لعنوان الملاقي للنجس فيحكم بنجاسته فلتعمل هذه العناية العرفية بالنسبة إلى مجموع المائع ابتداءً، ويقال: إنّه بتمامه مصداق لعنوان الملاقي للنجس، وفرد واحد من موضوع دليل الانفعال، فيحكم بنجاسة تمام أجزائه في عرضٍ واحدٍ بسبب الملاقاة للنجس، بلا حاجةٍ إلى تفسير السراية على أساس انفعال الجزء الثاني بالجزء الأوّل والثالث بالثاني، وهكذا...

الاعتراض الثاني: أنّا لو قطعنا النظر عن الاعتراض السابق وفرضنا عدم التمييز بين سطحي الجزء الأوّل، وأنّ نجاسة السطح الملاقي منه للنجاسة مساوقة لنجاسة الجزء الأوّل بتمام سطوحه نقول: إنّ هذا المبنى يتوقف على القول بالجزء الذي لا يتجزّأ، فإنّه حينئذٍ يمكن أن يدّعىٰ أنّ المقدار الذي يتنجّس مباشرةً بملاقاة النجس هو الجزء الذي لا يتجزّأ من الماء، ثمّ تسري النجاسة منه إلى الجزء المجاور له، وهكذا...

وأمّا بناءً على استحالة الجزء الذي لا يتجزّأ، وقابلية كلّ ما يفرض جزءاً للانقسام إلى جزءين فهذا يعني أنّ أيّ جزءٍ تفرضه فهو له جزء أيضاً.

وعلى هذا الأساس نقول لصاحب ذلك المبنى القائل بأنّ الذي يتنجّس

مباشرةً هو الجزء الأوّل : إنّ أيّ جزءٍ يفرض أنّه الجزء الأوّل فهو ـ بحسب الحقيقة ـ يمكن تقسيمه إلى جزءٍ أقرب إلى النجاسة ، وجزءٍ أبعد عنها ، فهل أنّ الجزء الأبعد يتنجّس بنفس ملاقاة النجس مباشرةً في عرض الجزء الأقرب ، أو أنّه يتنجّس بملاقاة الجزء الأقرب ؟

فإن قيل : إنّه يتنجّس بنفس النجس فهذا لا يمكن أن يتمّ على أساس التطبيق الدقيق لدليل الانفعال ، بل يتوقّف على إعمال المؤونة العرفية التي تجعل المجموع مصداقاً لعنوان الملاقي ، ومعه نعمل المؤونة لجعل مجموع المائع بتمام أجزائه مصداقاً لعنوان الملاقي .

وإن قيل : بأنّ الجزء الأبعد لا ينجس بنفس النجس ، بل بالملاقاة للجزء الأقرب نقلنا الكلام إلى الجزء الأقرب ، فإنّه بدوره ينقسم إلى جزءين أيضاً : أحدهما أقرب ، والآخر أبعد . وكرّرنا الكلام السابق في جزئه الأبعد ، وهكذا حتّى لا ننتهي إلى النتيجة .

أمّا تحقيق الحال في الاعتراض الأوّل من هذين الاعتراضين فهو : أنّ تصوير السراية على أساس تنجّس الجزء الأوّل من المائع بالنجس ، وتنجّس الجزء الثاني بالجزء الأوّل وهكذا : إن اُريد به محاولة تفسير السراية وتبريرها في حدود التطبيق الدقيق العقليّ لدليل الانفعال بالملاقاة فيرد عليه الاعتراض الأوّل من الاعتراضين السابقين ؛ لأنّ التطبيق العقلي لدليل الانفعال ، لا يفسر نجاسة السطح الآخر من الجزء الأوّل .

وأمّا إذا اُريد به محاولة تفسير السراية وتبريرها بتطبيق دليل الانفعال على ضوء المؤونات العرفية المرتكزة بأن يقال : إنّ المركوز في الذهن العرفيّ أنّ الجزء الأوّل بتمامه مصداق لعنوان الملاقي ، وفرد من موضوع دليل الانفعال ، فتثبت النجاسة لتمام سطوحه ، وينجس الجزء الثاني بسببه فهو تصوير معقول ثبوتاً ،

ومحتاج إلى البحث إثباتاً .

ولا يكفي في الإيراد عليه أن يقال ما ورد في الاعتراض الأوّل من أنّه بعد فرض الاحتياج إلى المؤونة العرفية فلنعمل المؤونة لجعل مجموع المائع مصداقاً لعنوان الملاقي ؛ لأنّ البحث ليس في الصور المعقولة ثبوتاً لإعمال المؤونة حتّى يقال : إنّه إذا تعقّلنا إعمالها بالنسبة إلى الجزء الأوّل فمن المعقول إعمالها بالنسبة إلى تمام المائع .

وإنّما البحث في تحليل ما هو الواقع من الارتكازات والمؤونات العرفية ، إذ بالإمكان أن يُدَّعى أنّ العرف يساعد على إعمال تلك المؤونة بالنسبة إلى الجزء الأوّل ، ويرى بارتكازه أنّ النجاسة تسري إلى الجزء الثاني بتوسّط الجزء الأوّل ، ولا يساعد على إعمال تلك المؤونة بالنسبة إلى المائع بتمام أجزائه .

فالبحث إذن من هذه الناحية إثباتيّ لا بدّ فيه من تحليل الارتكاز العرفيّ في باب السراية ، الذي لا يبعد أن يكون منعقداً على الوجه المذكور بحيث ينفعل كلّ جزءٍ من المائع بسبب ملاقاته للجزء السابق ؛ لأنّ السراية في ما يستقذره العرف ثابتة في أذهانهم العرفية على هذا النحو ، فمن الطبيعيّ أن يفهموا من دليل الانفعال بالملاقاة هذا النحو نفسه .

والسرّ في ثبوت السراية في أذهانهم العرفية بذلك النحو : أنّهم لا يرون تقذّر المائع الملاقي للقذر أمراً تعبّدياً ؛ ليمكنهم أن يفترضوا تقذّر المائع بتمامه في عرضٍ واحدٍ بملاقاة جزئه للنجس ، وإنّما هو بملاك نفوذ أثر تلك القذارة التكوينيّ في تمام المائع . ومن المعلوم أنّ نفوذ هذا الأثر إنّما هو بتوسّط الجزء الملاقي للقذر ، لا أنّ أثر القذارة يطفر بطفرةٍ لا يتعقّلها العرف إلى تمام أجزاء المائع ، بل ينفذ هذا الأثر إلى كلّ جزءٍ أبعد بتوسّط الجزء الذي هو أقرب .

ويشهد لذلك : خفّة القذارة في نظر العرف مهما بعد الجزء عن النجاسة ،

ولهذا لو فرضنا أنّ المائع موضوع في اُنبوبٍ طويلٍ جدّاً ولاقت القذارة مع الجزء الأوّل منه نجد أنّ استقذار العرف من الجزء الأبعد أخفّ من استقذاره من الجزء الأقرب؛ لأنّ تنجّس الجزء الأبعد، إنّما يكون بالجزء الأقرب، لا بالقذارة العينية مباشرةً.

وأمّا الاعتراض الثاني المتقدم ـ الذي وجَّهه المحقّق الهمدانيّ وغيره، وركّزوا فيه على أنّ الوجه المذكور للسراية يتوقّف على القول بالجزء الذي لا يتجزّأ، مع أنّه مستحيل ـ فيرد عليه: أنّه لا ربط لمسألة استحالة الجزء الذي لا يتجزّأ فلسفياً بتحليل السراية من وجهة نظر الارتكاز العرفي؛ لأنّ تحليلها من وجهة النظر هذه يستدعي فرض أصغر جزءٍ من المائع بحيث يقبل أن يكون موضوعاً للحكم بالنجاسة في نظر العرف؛ لأنّ قابلية اتّصاف الأجسام بالنجاسة عرفاً تتوقّف على حدٍّ أدنىٰ من الحجم، ولهذا لا يتعقّل العرف اتّصاف البخار بالنجاسة، مع أنّه جسم بالنظر الدقيق، ولكنّ صِغَر الذرّات البخاريّة يجعلها غير صالحةٍ عرفاً للحكم عليها بالنجاسة.

فالجزء الأوّل الذي يتنجّس بملاقاة النجس وينجّس بدوره الجزء الثاني هو ذلك المقدار الذي لا يتعقّل العرف اتّصاف ما هو أصغر منه حجماً بالنجاسة، سواء قام برهان فلسفيّ على إمكان تجزءته، أم لا.

فالوجه المذكور في تفسير السراية سليم إذاً عمّا وُجِّه إليه من اعتراضات، غير أنّه محتاج ـ على أيّ حالٍ ـ إلى ضمّ عنايةٍ عرفيةٍ ارتكازية إلى دليل الانفعال بالملاقاة؛ لكي نبرّر على أساسها شمول الانفعال الناشئ من ملاقاة النجس مع جزء المائع لتمام أعماق ذلك الجزء وسطوحه، إذ لو بقينا نحن ودليل الانفعال العامّ بمجرّده لَمَا استفدنا إلّا انفعال السطح الملاقي للنجس من ذلك الجزء فقط.

ولا شكّ في وجود تلك العناية العرفية الارتكازية، غير أنّ الكلام يقع في

تحليل نكتتها.

وتوضيح ذلك: أنّ الملاقاة على نحوين في نظر العرف:

أحدهما: ملاقاة يرى فيها العرف نحواً من التسلّط للنجس أو المتنجّس على ملاقيه، وهذا التسلّط ينتزعه النظر العرفيّ من صلاحية النجس للنفوذ في أعماق ملاقيه، من قبيل ملاقاته للمائع.

والآخر: ملاقاة مجرّدة عن هذا النحو من التسلّط في النظر العرفي؛ لعدم وجود تلك الصلاحية، من قبيل الملاقاة للجامد الذي لا يصلح النجس للنفوذ فيه عرفاً.

والعرف ـ بحسب مناسبات الحكم والموضوع المركوزة لديه ـ يرى أنّ الانفعال الذي ينشأ من النحو الأوّل من الملاقاة أوسع دائرةً من الانفعال المسبّب عن النحو الثاني، وعلى هذا الأساس يرى وقوف الانفعال على خصوص السطح الملاقي للنجس في الجامد وسريانه إلى تمام الجزء المائع الملاقي، وشموله لسائر سطوحه وأعماقه.

الوجه الثالث: أنّ دليل الانفعال العامّ يتكفّل الحكم بنجاسة الملاقي للنجس، وعنوان الملاقي في باب المائعات ينطبق على تمام المائع؛ لأنّه فرد واحد.

وأمّا في باب الجوامد فلا ينطبق إلّا على الجزء الملاقي من الجامد للنجس؛ لأنّ كلّ جزءٍ فرد مستقلّ، فلا يصدق عنوان الملاقي إلّا على ذلك الجزء خاصة.

ويرد عليه: أنّ المقصود بدعوى التفرقة بين المائع والجامد من ناحية صدق عنوان الملاقي على الكلّ في الأوّل، وعلى الجزء في الثاني: إن كان دعوى التفرقة بينهما في نفسيهما بقطع النظر عن دليل الانفعال ووقوعهما موضوعين له فهذا واضح البطلان؛ لأنّنا لا نجد فرقاً بين المائع والجامد من هذه الناحية.

فبنظرٍ دقيقٍ في مقام تطبيق عنوان الملاقي يمكننا أن نقول حين نمسّ

بإصبعنا جسماً جامداً ومائعاً : «إنّ الملاقي للإصبع ليس إلّا الجزء» حقيقةً. وبنظرٍ توسّعيٍّ مسامحيٍّ كما يصدق القول : «بأنّ إصبعي لاقىٰ ماء الإناء» كذلك يصدق «أنّه لاقى ثوب زيد».

وإن كان المقصود دعوى التفرقة بلحاظ وقوع الجامد والمائع موضوعين في دليل الانفعال فهذا يعني ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً، وتحكيمها في كيفية تطبيق الدليل على المائع والجامد، وهو رجوع في الحقيقة إلى العناية العرفية الارتكازية التي تقدّم الكلام عنها في الوجه السابق.

الوجه الرابع : أن يعترف بأنّ دليل الانفعال العامّ لا يقتضي في المائع والجامد معاً إلّا نجاسة موضع الملاقاة خاصّة، وإنّما يلتزم السراية في المائع على أساس دليلٍ خاصٍّ، وهو : إمّا الإجماع، وإمّا الروايات الخاصّة الواردة في الماء القليل، والمضاف، والسمن إذا كان ذائباً، حيث نهي عن استعماله والوضوء منه، أو الأكل منه عند ملاقاة النجس له، وحيث إنّ موضوع النهي فيها أوسع من خصوص موضع الملاقاة فيعرف من ذلك أنّ الانفعال في المائعات يسري إلى تمام المائع.

ويرد عليه : أنّا إذا لاحظنا الارتكاز العرفيّ القاضي بالسراية في باب المائعات فسوف يكون بنفسه قرينةً على فهم السراية من هذه الروايات، ولكن مع هذا الارتكاز لا حاجة إلى هذه الروايات، بل يثبت المقصود بنفس الدليل العامّ للانفعال مع تحكيم الارتكاز في فهمه.

وأمّا إذا قطعنا النظر عن ذلك الارتكاز وافترضنا أنّ العرف لا يرى السراية إثباتاً ولا نفياً فيشكل إثبات السراية بالمعنى المقصود من الروايات الخاصّة المشار إليها؛ لأنّ النهي فيها وإن كان يستفاد منه النجاسة ولكن كما يمكن أن يكون بلحاظ نجاسة المائع بتمامه يمكن أن يكون بلحاظ اشتماله على النجس،

وعدم إمكان تميّز النجس عن غيره عادةً.

فإن قيل: بالإمكان تعيين الأوّل، على أساس ظهور الدليل في الحكم الواقعي، فإنّنا إذا حملنا النهي عن المجموع على السراية كان واقعياً، وإذا حملناه على الاختلاط كان ظاهرياً.

قلنا: إنّ نفي الظاهرية وتعيين الواقعية إنّما يكون بإطلاق الدليل لغير صورة الشكّ، فإنّ هذا الإطلاق هو الذي ينفي الظاهرية لتقوُّم الحكم الظاهريّ بالشكّ. وهذا الإطلاق غير موجودٍ في المقام؛ لأنّ التمييز بين الجزء المتنجّس وغيره غير ممكنٍ عادةً.

وعلى أيّ حالٍ فقد اتّضح أنّ النجاسة تسري إلى تمام المائع بلحاظ دليل الانفعال العامّ مع تحكيم الارتكاز.

المقام الثاني: بعد الفراغ عن سراية النجاسة إلى تمام المائع لا بد أن نلاحظ أنّ النجاسة هل تسري إلى الجزء العالي إذا كان الماء جارياً ولاقت النجاسة الجزء الأسفل، كما لو كان ساكناً، أوْ لا؟

وما يُقرَّب به عدم السراية إلى الجزء العالي وجوه:

الأوّل: أنّه لم يتحصّل لدينا دليل لفظيّ على انفعال الماء أو المضاف، وإنّما العمدة في إثبات انفعاله والخروج عمّا هو مقتضى القاعدة من الحكم بالطهارة هو الإجماع.

ومن المعلوم أنّ الماء أو المضاف إذا كان بعضه عالياً وبعضه سافلاً ولاقت النجاسة مع السافل منه في حالة الجريان فلا إجماع على نجاسة تمامه بهذه الملاقاة، وإنّما الإجماع على نجاسة الجزء السافل منه فحسب.

وهذا الوجه لا يتوقّف على دعوى أنّ النجس لا يصدق عليه عرفاً أنّه لاقى الماء أو المضاف بتمامه، بل حتّى لو سلّم صدق ملاقاته للمضاف بتمامه يقال بأنّه

لا دليل على الحكم بنجاسة الجزء العالي منه؛ لعدم شمول الإجماع له.

وهذا الوجه غير تامٍّ، بناءً على أنّ الدليل اللفظيّ على انفعال الماء القليل والمضاف بالملاقاة تامّ كما تقدّم، فلا بدّ من ملاحظة إطلاقه.

الثاني: أن يبنىٰ في تفسير السراية في المقام الأوّل على الوجه الرابع؛ وذلك بأن يقال ـ بعد فرض تسليم وجود دليلٍ لفظيٍّ يدلّ على انفعال المضاف بالملاقاة ـ: إنّ هذا الدليل بمجرّده لا يثبت سراية النجاسة إلى غير السطح الذي حصلت معه الملاقاة، فالسراية إنّما هي بدليلٍ خاصٍّ، كالإجماع، والروايات الخاصّة. وهذا الدليل الخاصّ لا يشمل محلّ الكلام، ولا يقتضي السراية إلى الجزء العالي؛ لعدم الإجماع على ذلك، وخروجه عن مورد الروايات.

ويرد عليه ما تقدّم من أنّ السراية في باب المائعات ثابتة بنفس دليل الانفعال بقرينة الارتكاز العرفي، فلا بدّ من ملاحظة كيفية استفادة السراية منه، لنرى مدى شمولها لمحلّ الكلام.

الثالث: أن يبنى على الوجه الأوّل للسراية في المقام السابق؛ وذلك بأن يقال ـ بعد الفراغ عن أنّ كلّاً من الانفعال والسراية ثابت بالدليل اللفظي ـ: إنّ النجس الملاقي للمائع ينجّس الجزء الملاقي له، وإنّما تسري النجاسة إلى باقي الأجزاء بتحرّك هذا الجزء وتغلغله في باقي الأجزاء.

وهذا الوجه للسراية لا ينطبق على محلّ الكلام؛ لأنّ الجزء السافل ـ بحكم كونه سافلاً ـ لا يمكن أن يتحرّك نحو العالي وينفذ فيه لكي تسري النجاسة إليه.

وهذا الوجه غير صحيح؛ لِمَا تقدّم في المقام الأوّل من أنّ مدرك السراية ليس هو هذا الوجه.

الرابع : ما ذكره السيّد الاُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ من أنّ الماء الجاري بتدفّقٍ يعتبر ماءين ، لا ماءً واحداً ، فالسافل منه ماء ، والعالي ماء آخر ، ومع فرض كونهما ماءين ، فلا موجب لنجاسة العالي منهما ، عند ملاقاة السافل منهما للنجاسة.

ولأجل كونهما ماءين لا يتقوّى أحدهما بالآخر على القاعدة ، فالعالي لا ينفعل بملاقاة السافل للنجاسة ، ولا يتقوّى السافل به إذا فرض أنّ المجموع من السافل والعالي كان كرّاً ؛ لأنّهما ماءان ، فلا موجب للانفعال ، ولا للتقوّي على القاعدة.

وإنّما قيل بتقوّي السافل بالعالي على أساس التعبّد بلحاظ أخبار ماء الحمّام ، ولا تعبّد بانفعال العالي عند ملاقاة السافل للنجاسة ، فيبقى على ما يقتضيه تعدّد الماء من عدم السراية . وهذا خلافاً للماء الساكن فإنّه بمجموعه يعتبر فرداً واحداً من الماء ، فينجس بتمام أجزائه عند ملاقاة النجس لجزءٍ منه ، كما أنّ بعضه يتقوّى ببعض . هذا خلاصة ما أفاده دام ظلّه .

ولنا حول هذا الوجه كلامان :

أحدهما : أنّ مجرّد إبراز تعدّد الماء عرفاً ، وكون العالي ماءً في مقابل السافل لا يكفي لإثبات طهارة العالي ؛ لأنّ كونهما ماءين ينفي تنجّس العالي بنفس ملاقاة السافل للنجاسة .

ولكن يبقى مع ذلك سؤال : أنّه لماذا لا يتنجّس بملاقاته للسافل نفسه الذي تنجّس بالنجس ؟ لأنّ المفروض اتّصال السافل بالعالي ، وهذا الاتّصال لو سلّم أنّه لا يوجب وحدة العالي والسافل فهو يوجب على الأقلّ ملاقاة أحدهما للآخر ، فلا بدّ من استئناف نكتةٍ اُخرى لتفسير عدم انفعال العالي بالملاقاة للسافل .

---

(١) التنقيح ١ : ٥٥.

والكلام الآخر : أنّ كون الماء الساكن ماءً واحداً بحيث يصدق عنوان الملاقي عليه بتمامه، وكون الماء الجاري ماءين، بحيث لا يصدق عنوان الملاقي عليه بتمامه عند ملاقاة النجس للجزء الأسفل منه بحاجةٍ إلى بحث؛ لأنّه :

إن اُريد اختلاف صدق عنوان الملاقي فيهما بقطع النظر عن وقوعهما موضوعين لدليلٍ من الأدلّة ـ بمعنى اختلاف دائرة صدق عنوان الملاقاة عرفاً بصورةٍ منفصلة عن وقوع الملاقاة موضوعاً للحكم في الدليل الشرعيّ ـ فهو غير واضح؛ لأنّ الملاقاة بما هي ليست إلّا بمعنى المماسّة، ونحن كثيراً ما لا نجد أيّ فرقٍ بين ما إذا لاقى الشيء مع الجزء السافل من الماء الساكن، أو مع الجزء السافل من الماء المتحرّك. فإذا أدخلتُ يدي في نهرٍ جارٍ وأدخلت اُخرى في ماءٍ ساكنٍ أمكنني بالعناية أن اُضيف كلتا الملاقاتين إلى مجموع الماء، ولا يمكنني بالدقّة إلّا أن أقتصر على إضافتهما إلى الجزءين المماسّين لليد من الماء.

وإن اُريد بذلك التكلّم عن دائرة صدق عنوان الملاقاة عرفاً بلحاظ وقوعها موضوعاً للحكم بالانفعال في الدليل الشرعيّ فهو يعني إدخال مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً، فبالإمكان حينئذٍ أن يقال مثلاً : إنّنا نفهم بقرينة ارتكازية السراية في باب المائعات أنّ الملاقاة للمائع الساكن ملحوظة موضوعاً للحكم بالانفعال والتنجيس، بما هي منسوبة إلى مجموع المائع، ونفهم بقرينة ارتكازية عدم السراية من السافل إلى العالي في الماء الجاري أنّ الملاقاة للمائع الجاري ملحوظة موضوعاً للتنجيس بما هي منسوبة إلى الجزء، لا إلى مجموع المائع.

ولكنّ هذا لا يعني تعدّد الماء الجاري عرفاً ووحدة الماء الساكن عرفاً في نفسيهما، بل تعدّد ذاك وَوحدة هذا بلحاظ دليل الانفعال، وبضمّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية التي تعيّن مدلول هذا الدليل فيرجع في الحقيقة إلى

دعوى : أنّ ارتكازية السراية إثباتاً ونفياً هو الذي يحدّد دائرة الانفعال المجعول في دليل الانفعال بالملاقاة.

وبذلك يظهر النظر في ما أفاده السيّد الأُستاذ من جعل عدم انفعال العالي بالسافل وعدم تقوّي السافل بالعالي على القاعدة بنكتةٍ واحدة، وهي تعدّد الماء عرفاً.

وحاصل ما يقال في توضيح ما أفاده دام ظلّه : إنّ النجس الملاقي للجزء السافل من الماء الجاري : إن صدق عليه أنّه ملاقٍ للمجموع من أجل وحدة الماء فيلزم انفعال المجموع لو كان قليلاً، وعدم انفعال الجميع حتّى السافل لو كان المجموع كرّاً.

وإن لم يصدق على النجس أنّه ملاقٍ للمجموع من أجل تعدّد الماء فيلزم عدم انفعال العالي ولو كان المجموع قليلاً، وعدم اعتصام المجموع ولو كان كرّاً.

ولكن ظهر بما ذكرناه أنّ اختلاف دائرة صدق عنوان الملاقي باختلاف الماء من حيث الجريان والسكون :

إن أُريد بذلك أنّ دائرة الصدق تختلف عرفاً ـ بقطع النظر عن ضمِّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ـ فقد عرفت أنّ دائرة الصدق بهذا المعنى، لا تختلف.

وإن أُريد بذلك أنّ دائرة الصدق تختلف حينما تلحظ الملاقاة بما هي موضوع للحكم بالانفعال لا بذاتها فهذا رجوع إلى المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع. ومعه لا ملازمة بين أن تكون دائرة الصدق واحدةً بلحاظ مسألة انفعال العالي بملاقاة السافل ومسألة تقوّي السافل بالعالي، إذ يوجد في كلٍّ من المسألتين دليل، فهناك دليل انفعال الشيء بالملاقاة، وهناك دليل اعتصام الماء إذا بلغ كرّاً.

وما دام اختلاف دائرة الصدق بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً فلا تلازم بين الدليلين في دائرة الصدق، بل قد تكون مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة عرفاً بلحاظ الانفعال، تقتضي عدم سراية النجاسة من الجزء السافل إلى العالي، وتطبيق عنوان الملاقي بما هو موضوع للانفعال على خصوص الجزء السافل؛ لعدم تعقّل العرف صعود النجاسة من السافل إلى العالي. ومناسبات الحكم والموضوع المرتكزة عرفاً بلحاظ الاعتصام تقتضي تقوّي السافل بالعالي، وتطبيق عنوان الكرّ المأخوذ موضوعاً لدليل الاعتصام على المجموع المركّب من السافل والعالي، بل قد يفرق بين السافل والعالي، فيبنى على تقوّي الأوّل بالثاني دون العكس.

الخامس من وجوه عدم سراية النجاسة إلى الجزء العالي: وهو مبنيّ على أنّ سراية الانفعال إلى تمام المائع بالملاقاة مستفادة من نفس دليل الانفعال العامّ بضمّ قرينة الارتكاز؛ وذلك: إمّا بإعمال العناية الارتكازية في سراية الانفعال إلى تمام الجزء الأوّل بأعماقه ومختلف سطوحه، ثمّ تسري النجاسة من الجزء الأوّل إلى الثاني بالملاقاة بينهما، مع إعمال العناية مرّةً أُخرى في سراية الانفعال إلى تمام الجزء الثاني، وهكذا على ما تقدّم في الوجه الثاني من وجوه السراية في المقام الأوّل.

وإمّا بإعمال العناية الارتكازية في إسراء الانفعال إلى تمام المائع في عرضٍ واحد، كما اختاره المحقّق الهمداني[1]، بحيث ينجس بتمامه بنفس الملاقاة للنجس.

فإن افترضنا إعمال العناية الارتكازية على النحو الأوّل فنقول في تقريب

---

(١) مصباح الفقيه ١: ٩٢ ـ ٩٣.

الوجه الخامس: إنّ تلك العناية التي تقتضي سراية النجاسة بالملاقاة إلى تمام الجزء بالملاقاة، وعدم وقوفها على سطحه الملاقي فقط، لا تنطبق على الجزء العالي، فلا موجب لنجاسته، لا من ناحية الملاقاة الأصلية مع النجس، ولا من ناحية ملاقاة الجزء العالي للجزء السافل المتنجّس بالنجس.

أمّا من الناحية الأُولى فلأنّنا نتكلّم على افتراض أنّ النجس بالملاقاة لا ينجّس بصورةٍ مباشرةٍ إلّا الجزء، دون المائع بتمامه.

وأمّا من الناحية الثانية فلأنّ الجزء العالي وإن كان ملاقياً للسافل المتنجّس ومتّصلاً به إلّا أنّ هذه الملاقاة ليست مورداً للعناية الارتكازية التي تقتضي انفعال تمام الجزء الملاقي؛ لأنّ نكتة هذه العناية ـ كما تقدّم في الوجه الثاني من المقام الأوّل ـ هي تحقّق الملاقاة بنحو التسلّط في النظر العرفيّ المنتزع عن صلاحية الشيء للنفوذ في ملاقيه، فالملاقاة التسلّطية هي ملاك سراية الانفعال إلى تمام الجزء الملاقي في المائع، ولمّا كانت الملاقاة للجامد غير تسلّطيةٍ فلا توجب إلّا انفعال السطح خاصّة.

ومن الواضح أنّ ملاقاة الجزء السافل المتنجّس للجزء العالي من المائع هي على حدّ ملاقاة النجس للجامد ليست تسلّطيةً؛ لعدم صلاحية الجزء السافل للنفوذ في العالي، فالنكتة الارتكازية لسراية الانفعال وتعدّيه عن السطح إلى تمام الجسم غير موجودةٍ في ملاقاة السافل للعالي.

وإن افترضنا إعمال العناية الارتكازية على النحو الثاني الذي استَقرَبَه المحقّق الهمداني فنقول أيضاً: إنّ العناية العرفية التي تستوجب سريان النجاسة إلى تمام المائع في عرضٍ واحدٍ من قبل ملاقاة النجس لجزئه مباشرةً مردّها إلى كون النجس ملاقياً للمائع بنحو التسلّط. ومن الواضح أنّ الملاقاة بهذا النحو تختصّ بالجزء السافل، ولا تشمل الجزء العالي، بخلاف ما لو كان الماء ساكناً؛

مسألة (٢) : الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه. نعم، لو مزج معه غيره وصُعِّد ـ كماء الورد ـ يصير مضافاً.

مسألة (٣) : المضاف المصعَّد مضاف [١].

فإنّ تسلّط النجس بالملاقاة حينئذٍ يضاف إلى المائع بتمامه.

وهكذا يتّضح أنّ الملاك في عدم سريان النجاسة إلى الجزء العالي هو أنّ العناية الارتكازية ـ التي بضمّها إلى دليل الانفعال استخلصنا دلالته على سريان النجاسة في المائعات ـ لا تقتضي إسراء النجاسة إلى الجزء العالي من الماء الجاري.

وليس المراد بالعالي والسافل العلوّ والسفل المكانيّين، بل المعنويّين، ففي الفوّارات يعتبر المتدافع منه عالياً، والمتدافع إليه سافلاً.

❊ ❊ ❊

(١) تعرّض الماتن في هذه المسألة والمسألة السابقة عليها إلى ثلاثة فروع:

الفرع الأوّل: هو أنّ المصعَّد من المطلق مطلق، تعرّض لذلك في المسألة الثانية.

الفرع الثاني: أنّ المصعّد من المضاف مضاف، تعرّض لذلك في المسألة الثالثة.

الفرع الثالث: أنّ الماء المطلق إذا مزج معه غيره ثمّ صُعِّد يكون مضافاً، تعرّض لذلك في ذيل المسألة الثانية.

أمّا الفرع الأوّل فلا إشكال فيه؛ لأنّ مجرّد تصعيد الماء المطلق لا يوجب إضافة شيءٍ إليه من الخارج كي يترقّب خروجه من الإطلاق.

وأمّا الفرع الثاني فكأنّ الماتن يريد أن يقدّم بهذا الفرع والفرع السابق ميزاناً كلّياً في تشخيص إضافة المصعَّد وإطلاقه، وهو ملاحظة أصله، فإن كان أصله مطلقاً فالمصعّد منه مطلق أيضاً، وإن كان أصله مضافاً فالمصعّد منه مضاف أيضاً.

ويستشكل في هذا الميزان الكلّي بأنّه غير مطّرد، فإنّ المصعّد من المضاف قد يكون مطلقاً.

وتفصيل ذلك: أنّه لا بدّ من النظر إلى الجهة التي صار بها المضاف مضافاً، وملاحظتها من حيث إنّها هل تقبل التبخّر أوْ لا؟

فإن فرض أنّ تلك الجهة لا تقبل التبخّر أصلاً فلا يكون المصعّد من ذلك المضاف مضافاً، بل مطلقاً دائماً، كما هو الحال في الماء الذي صار مضافاً بإضافة كمّيّةٍ من التراب إليه، فإذا صعّد صار مطلقاً؛ لأنّ التراب لا يقبل التبخّر.

وإن فرض أنّ العنصر الآخر الذي به صار المضاف مضافاً كان قابلاً للتبخّر، فلابدّ من ملاحظة درجة قابليّته للتبخّر. فلو فرض كونها بدرجة قابلية الماء للتبخّر فالمصعّد من مثل هذا المضاف مضاف دائماً؛ لأنّ نفس النسبة بين الماء والعنصر الآخر سوف تكون ثابتة في المصعَّد منه أيضاً.

وإذا فرض أنّ قابلية العنصر الآخر للتبخّر أبطأ من قابلية الماء فقد يتّفق أن يكون المقدار المستحصل أوّلاً بالتصعيد مطلقاً؛ لغلبة الماء فيه على العنصر الآخر، وقد يبقى مطلقاً، وقد يصبح مضافاً في مراحل متأخّرةٍ من التصعيد حسب درجة قابلية العنصر الآخر للتبخّر.

وأمّا الفرع الثالث الذي فرض فيه مزج شيءٍ من الماء ثمّ تصعيده: فإمّا أن يريد بالمزج المزج الحقيقيّ، من قبيل إلقاء عصير الرمّان في الماء. وإمّا أن يريد به المزج بمعنى الإضافة والجمع، كما هو الحال في إلقاء كمّيةٍ من الورد في الماء.

فإن أُريد الأوّل فاللازم أن يلاحظ الماء الممتزج قبل تصعيده، فإن كان قد خرج بذلك عن الإطلاق دخل في الفرع الثاني، وإلّا دخل في الفرع الأوّل، ولا يكون هذا فرعاً برأسه.

وإن أُريد الثاني فما في المتن من أنّ المصعَّد منه محكوم بالإضافة ليس على إطلاقه صحيحاً؛ لأنّ خروج الماء عن الإطلاق إلى الإضافة له ميزانان بحسب الارتكاز العرفي: كمّي وكيفي.

فالميزان الكمّي: هو عبارة عن غلبة العنصر الآخر على الماء بكمّيته وكثرته، فيخرج المائع عن كونه متمحِّضاً في الماء ويصبح مضافاً.

والميزان الكيفي: هو أن يكون العنصر الآخر واجداً لكيفيةٍ مخصوصةٍ تجعل القليل منه بحكم الكثير بحسب الارتكاز العرفي، فيخرج الماء عن الإطلاق إلى الإضافة.

ففي المقام إذا أضفنا إلى الماء شيئاً ثمّ صعَّدناه واستحصلنا بالتصعيد على ماءٍ يحتوي على أجزاءٍ مائعةٍ من ذلك الشيء الذي أضفناه إلى الماء فلا بدّ من ملاحظة تلك الأجزاء المائعة.

فإن كانت بكمّيةٍ معتدٍّ بها خرج الماء عن الإطلاق إلى الإضافة، وكذلك إذا كانت بكيفيةٍ مخصوصةٍ تعوّض عن الجهة الكمّية، كما قد يقال ذلك في المصعَّد من الماء الملقى فيه الورد فإنّ كمّية المائع الورديّ في المصعَّد، وإن كانت قليلةً ولكنّها بلحاظ رائحتها وتأثيرها قد توجب خروج المائع المصعّد في نظر العرف عن التمحّض في الماء فيصبح مضافاً.

وأمّا إذا لم تكن الأجزاء المائعة الموجودة في المصعّد متميّزةً، لا بجهةٍ كمّيةٍ ولا بجهةٍ كيفية تعوّض عن الكمّ فلا موجب للحكم بالإضافة على المصعّد، بل يكون مطلقاً كأصله.

مسألة (٤) : المطلق، أو المضاف النجس، يطهر بالتصعيد؛ لاستحالته بخاراً ثم ماءً [١].

---

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في جهتين :

إحداهما : في حكم البخار الحاصل بتبخير المائع المتنجّس حالة كونه بخاراً.

والاُخرى : في حكم البخار بعد تحوّله إلى الماء.

أمّا الجهة الاُولى فالمتراءىٰ من كلماتهم جعل البخار الحاصل بتبخير المائع المتنجّس من مصاديق الاستحالة، وبناء الحكم بالطهارة فيه على مطهّرية الاستحالة.

والتحقيق : أنّ الحكم بارتفاع النجاسة وعدم ثبوتها في البخار الحاصل بتبخير المائع المتنجّس ليس من صغريات مطهّرية الاستحالة ومن فروعها، بمعنى : أنّنا حتّى لو بنينا على أنّ الاستحالة في المتنجّسات لا توجب الحكم بالطهارة نلتزم في المقام بعدم نجاسة البخار الحاصل من تبخير المائع المتنجّس، فإنّ هناك خلافاً في أنّ الاستحالة هل توجب ارتفاع النجاسة في المتنجّسات، أوْ لا ؟ كما إذا استحال الخشب رماداً، على ما يأتي تفصيله في محلّه إن شاء الله تعالى.

ومنشأ الخلاف : أنّ ما هو موضوع الحكم بالنجاسة هل يكون محفوظاً بعد الاستحالة، أوْ لا ؟

فالقائل بعدم ارتفاع النجاسة بتحوّل الخشب إلى رمادٍ يقول : إنّ موضوع الحكم بالنجاسة في المتنجّس إنّما هو الجسم، ولا دخل لخصوصية الخشبية والرمادية فيه، وحيث إنّ الجسم لا يزال محفوظاً، فالنجاسة باقية.

والقائل بارتفاع النجاسة عن المتنجس بالاستحالة يصوّر للنجاسة موضوعاً بنحوٍ لا يكون محفوظاً بعد الاستحالة.

ولكن في مسألتنا ـ وهي عدم الحكم بنجاسة البخار الحاصل من المائع المتنجّس ـ ينبغي الالتزام بعدم النجاسة على كلا ذينك القولين في مسألة استحالة المتنجّسات، وليس عدم النجاسة للبخار في المقام متوقّفاً على القول بعدم النجاسة في سائر موارد استحالة المتنجسات؛ وذلك لأنّ كبرى البحث في مطهّرية الاستحالة في المتنجّسات والنزاع في ذلك بين القولين المزبورين إنّما هو في موردٍ يكون المستحال إليه في نفسه قابلاً للاتّصاف بالنجاسة في نفسه، كما هو الحال في مورد استحالة الخشب إلى رماد، فإنّ الرماد قابل للاتّصاف بالنجاسة في نفسه، ولهذا لو لاقته النجاسة مع الرطوبة وهو رماد لحكم بنجاسته بلا إشكال.

وإنّما الكلام ـ بعد الفراغ عن قابليّته للنجاسة ـ في أنّ النجاسة التي كانت ثابتةً له سابقاً حال الخشبية هل ترتفع عنه بزوال الخشبية، أوْ لا؟

فمن يقول بأنّ النجاسة الثابتة له سابقاً لا ترتفع عنه يدَّعي أنّ الخشَبية لا دخل لها في موضوع تلك النجاسة، وأنّ موضوعها محفوظ بعد الرمادية أيضاً.

وأمّا في مسألتنا ـ أي في البخار الحاصل من المائع المتنجّس ـ فهو خارج عن موضوع ذلك النزاع، ويتعيّن فيه الالتزام بعدم نجاسة البخار حتّى لو قيل بنجاسة الرماد في تلك المسألة؛ لأنّ البخار في نفسه لا يقبل الحكم بالنجاسة عليه بالارتكاز العرفي، كسائر الغازات. وهذا هو الفرق بينه وبين الرماد، ولهذا لو لاقت النجاسة المرطوبة مع البخار حال كونه بخاراً لا يحكم بنجاسته. ولا يصحّ التمسّك بإطلاق أدلّة الانفعال بالملاقاة؛ لأنّها منزَّلة على الارتكاز العرفيّ القاضي بعدم قابلية الأجزاء البخارية للانفعال والتنجّس.

وهذا يعني: أنّنا حتّى لو فرض أنّا التزمنا بنجاسة الخشب المتنجّس بعد

تحوّله إلى رمادٍ ـ بدعوى : أنّ نفس الموضوع للنجاسة محفوظ فتكون النجاسة باقيةً تمسّكاً بإطلاق دليلها ، أو بالاستصحاب ـ لا يمكننا أن نلتزم بذلك في البخار الحاصل من المائع المتنجّس ، لا بدعوى أنّ إطلاق دليل نجاسة المائع المتنجّس يشمل حالة كونه بخاراً أيضاً ، كما يفترض شمول إطلاق دليل نجاسة الخشب المتنجّس لحالة كونه رماداً ، ولا بدعوى استصحاب النجاسة الثابتة قبل تحوّل المائع إلى بخار .

أمّا الدعوى الأُولى فيدفعها : أنّ دليل نجاسة المائع المتنجّس إنّما هو دليل الانفعال بالملاقاة ، وهو منزَّل على الارتكاز العرفي ، وحيث إنّ البخار لا يقبل الحكم عليه بالنجاسة والقذارة بحسب الارتكاز العرفي ، فلا يكون لدليل الانفعال إطلاق ليشمل البخار ، وإلّا للزم التمسك بإطلاقه ، لإثبات أنّ البخار يـتنجّس ابتداءً ، عند ملاقاة النجاسة له بما هو بخار .

وهذا بخلاف الخشب المتنجّس المستحيل رماداً ، إذ قد يتوهّم هناك ـ بعد فرض أنّ الرماد في نفسه قابل للنجاسة ـ وجود إطلاقٍ في دليل الانفعال بالملاقاة يشمل الخشب بعد صيرورته رماداً ؛ لانحفاظ الموضوع ، وهو عنوان الجسم مثلاً .

وأمّا الدعوى الثانية فيرد عليها : أنّ معنى عدم قابلية البخار ـ بما هو غاز ـ للحكم بالنجاسة بحسب الارتكاز العرفيّ أنّ الحالة المقابلة للبخارية والغازية دخيلة في موضوع الحكم بالنجاسة بحسب الارتكاز العرفي ، ومقوّمة له ، فمع زوالها لا يكون الموضوع العرفيّ محرزاً بقاءً ليجري الاستصحاب .

وهكذا اتّضح أنّ المتعيّن هو الالتزام بعدم نجاسة البخار ، وأنّ هذا ليس متوقّفاً على قبول كبرى المطهّرية في الاستحالة في باب المتنجّسات وإن كنّا نقبل تلك الكبرى أيضاً ، على ما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى .

وأمّا الجهة الثانية : وهي في حكم البخار الحاصل من الماء المتنجّس بعد

تحوّله إلى ماء، فقد ذكر السيّد في المستمسك[١]، وغيره[٢] من الفقهاء: أنّ هذا الماء بعد فرض مغايرته للماء المتنجّس الأصليّ عرفاً لا يمكن إجراء استصحاب النجاسة فيه، بل يرجع إلى قاعدة الطهارة.

والتحقيق: أنّا إذا فرضنا أنّ البخار حقيقة نوعية مغايرة للماء المتبخّر عرفاً فلا محالة يكون البخار المتحوّل إلى الماء فرداً جديداً من الماء غير الفرد السابق من الماء الذي تحّول إلى بخار، وفي هذه الحالة لا حاجة إلى قاعدة الطهارة، بل يرجع في إثبات طهارة هذا الفرد الجديد من الماء إلى الأدلّة الاجتهادية، أي إلى الإطلاقات الدالّة على طهارة الماء على القول بوجودها؛ لأنّ الشكّ في طهارة الفرد الجديد من الماء هو في الحقيقة شكّ في تخصيصٍ زائدٍ لتلك الإطلاقات، وليس شبهةً مصداقية.

وبكلمةٍ اُخرى: يوجد ماءان: أحدهما: الماء المتنجّس المتبخّر، والآخر: الماء المتحوّل إليه ذلك البخار. والإطلاقات تشمل كلا الماءين في نفسها، ولكنّ الأوّل خرج بدليل انفعال الماء بالملاقاة، وأمّا الثاني فلا موجب لخروجه، فيتمسّك بنفس الإطلاقات لإثبات طهارته.

هذا كلّه على فرض الالتزام بأنّ البخار حقيقة نوعية مغايرة عرفاً للماء، كما أشرنا إليه.

وأمّا لو قيل بأنّ البخار ليس حقيقةً نوعيةً مغايرةً، وإنّما هو نفس الأجزاء المائية، غاية الأمر أنّ هذه الأجزاء لشدّة صغرها وتشتّتها خرجت عرفاً عن

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١١٥ ـ ١١٦.

(٢) لم نعثر على من صرّح بذلك، نعم يستفاد ممّا جاء في التنقيح في ذيل المسألة حيث قال: الحاصل بالتصعيد موجود مغاير للموجود السابق وهو ماء مطلق، راجع التنقيح ١: ٥٨ و ٦٣ أيضاً.

القابلية للحكم بالنجاسة عليها، وتحوّل البخار إلى ماءٍ معناه تجمّع تلك الأجزاء الصغيرة مرّةً أُخرى لو قيل بهذا فالماء المتكوّن من البخار نفس الماء السابق الذي تحوّل إلى البخار فهناك ماء واحد دُقَّت أجزاؤه وتشتَّتت ثمّ تجمّعت، من قبيل ما إذا استهلك المتنجّس في المعتصم ثمّ أمكن استخراجه وعزل تمام أجزائه وتجميعها مرّةً أُخرى.

والمرجع عندئذٍ نفس الإطلاق في دليل انفعال الماء بالملاقاة، إذ بعد فرض أنّ هذا الماء هو نفس ذلك الماء الذي حكم بانفعاله قبل التبخّر بدليل الانفعال فيشمله الإطلاق الأحواليّ لدليل الانفعال إذا كان فيه إطلاق أحوالي.

وإذا لم يكن فيه إطلاق أحواليّ ـ كما لو فرض أنّ دليل الانفعال كان لبّياً مثلاً، وكان القدر المتيقّن منه انفعال الماء قبل التبخر ـ فإن كان في الأدلّة الاجتهادية الدالّة على طهارة الماء إطلاق أحواليّ فيقال: إنّ المرجع هو إطلاقها الأحواليّ؛ لأنّ الخروج عنها إنّما يكون بمقدار القدر المتيقّن من الدليل اللبّي على الانفعال، وفي ما زاد عليه يرجع إلى الإطلاق الأحواليّ لتلك الأدلّة الاجتهادية الدالّة على طهارة الماء.

وإذا فرضنا عدم الإطلاق في دليل الانفعال وعدم الإطلاق الأحواليّ في أدلّة طهارة الماء فالماء المتنجّس بعد رجوعه مرّةً أُخرىٰ إلى المائية غير مشمولٍ لكلٍّ من الدليلين، فتنتهي النوبة حينئذٍ إلى الأصل العملي، ويقع الكلام عندئذٍ في أنّ المرجع هل هو الاستصحاب، أو أصالة الطهارة؟

وهكذا يتّضح بما ذكرناه: أنّ ما تقدّم عن سيّدنا الحكيم من الاستناد في الحكم بالطهارة إلى دعوى جريان قاعدة الطهارة في الماء المتحوّل إليه البخار، وعدم جريان استصحاب النجاسة لتعدّد الموضوع عرفاً لا يخلو عن نظر؛ لأنّنا إذا

مسألة (٥): إذا شكّ في مائعٍ أنّه مضاف أو مطلق: فإن علم حالته

السابقة أُخذ بها، وإلّا فلا يحكم عليه بالإطلاق ولا بالإضافة، لكن لا يرفع الحدث والخبث، وينجس بملاقاة النجاسة إن كان قليلاً، وإن كان بقدر الكرّ لا ينجس؛ لاحتمال كونه مطلقاً، والأصل الطهارة [١].

كنّا نتكلّم على تقدير كون البخار حقيقةً نوعيةً في مقابل الماء عرفاً ـ كما هو المفروض عنده ـ فالمرجع هو الدليل الاجتهادي، أي الإطلاق الأفراديّ في دليل طهورية الماء؛ لأنّ الشكّ في طهارة الماء المتحوّل إليه البخار شكّ في تخصيصٍ زائد، ولا حاجة للرجوع إلى قاعدة الطهارة.

وإذا كنّا نتكلّم على تقدير كون البخار ماءً عرفاً، غاية الأمر أنّ دقّة أجزائه وصغر حجمها يمنع عن صلاحيتها لتقبّل النجاسة عرفاً فلا بدّ من الرجوع ـ بعد صيرورة البخار ماءً ـ إلى إطلاق دليل انفعال الماء لو كان، وإلّا فالإطلاق الأحواليّ لأدلّة طهارة الماء لو كان، وإلّا فإلى الأصل.

وعلى هذا التقدير فالأصل هو قاعدة الطهارة، لا استصحاب النجاسة، ولكن لا لتعدّد الموضوع؛ لأنّ المفروض أنّ الماء محفوظ عرفاً حتّى في حال البخارية، بل لأنّ الشكّ في الحقيقة شكّ في حدوث النجاسة بعد العلم بارتفاعها، فلا معنى لاستصحاب النجاسة.

[صور الشكّ في الإطلاق والإضافة]

(١) الكلام في ما إذا شكّ في مائعٍ أنّه مطلق أو مضاف يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في ما إذا كانت الشبهة مفهوميةً، كما إذا كان هناك مقدار معلوم من الماء ألقينا فيه مقداراً معلوماً من الزعفران فأوجد فيه درجةً محدّدةً من التغيّر في رائحته وطعمه ولونه، وشككنا في أنّ هذه الدرجة من التغيّر هل تخرج

الماء عن الإطلاق رأساً، أو أنّ الماء يبقى في نظر العرف ـ رغم ذلك التغيّر ـ على الإطلاق غاية الأمر أنّه ماء متغيّر لا ماء مضاف ؟ فهذه شبهة مفهومية، والكلام فيها يقع في جهات :

الجهة الأُولى : في جريان الاستصحاب الموضوعي، وهو استصحاب الإطلاق في المثال السابق، وهذا مبنيّ على جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية.

والتحقيق : عدم جريانه ؛ لأنّ ما هو مصبّ اليقين والشكّ ليس هو الموضوع للحكم الشرعي، وما هو الموضوع للحكم الشرعيّ ليس مصبّاً لهما، فإنّ موضوع الأحكام الشرعية ليس هو الشيء المسمّى بالماء ـ بما هو مسمّىً بهذا اللفظ ـ بحيث تكون التسمية مأخوذةً في موضوع الحكم، بل الموضوع ذات المسمّى بما هو.

وما هو المشكوك في المقام إنّما هو بقاء المسمّى بما هو مسمّى. وأمّا بقطع النظر عن التسمية فلا شكّ في شيء ؛ للعلم بكمّية الماء، وكمّية الزعفران، ودرجة التغيّر الحاصلة. فذات ما هو المسمّى بلفظ «الماء» ليس مشكوكاً، بل هو مقطوع البقاء، أو مقطوع الارتفاع. وعنوان المسمّى ـ وإن كان مشكوكاً ـ ولكن لم يقع هذا العنوان موضوعاً للحكم الشرعيّ ليشمله دليل الاستصحاب. وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى علم الأُصول.

الجهة الثانية : أنّه بعد فرض تعذّر إجراء الاستصحاب الموضوعيّ في نفس الإطلاق والإضافة تنتهي النوبة إلى الحديث عن الأُصول الحكمية، التي تكون جاريةً في مرتبة آثار الإطلاق والإضافة. وآثار الإطلاق هي :

أوّلاً : جواز الوضوء والغسل به.

وثانياً : كونه مطهّراً للثوب المتنجّس مثلاً.

وثالثاً: أنّه لو كان كرّاً فهو معتصم لا ينفعل بملاقاة النجاسة.

ورابعاً: أنّه يطهر بالاتّصال بالمعتصم؛ لأنّ الماء المطلق إذا تنجّس يطهر بالاتّصال مع المعتصم، بخلاف المضاف فإنّه لا يجوز الوضوء والغسل به، ولا يكون مطهّراً ولا معتصماً، ولا يطهر بالاتّصال بالمعتصم إذا تنجّس.

فهذه آثار أربعة يقع الكلام في إجراء الاستصحاب فيها.

والصحيح: عدم جريان الاستصحاب، لا لِمَا أفاده السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من أنّ الاستصحاب الحكميّ في الشبهات المفهومية لا يجري في نفسه دائماً من ناحية الشكّ في بقاء موضوع الحكم وارتفاعه، وما لم يحرز بقاء الموضوع لا يجري الاستصحاب.

فإنّ ما أُفيد لا يمكن تسليمه كقرارٍ عامٍّ في الاستصحابات الحكمية في الشبهة المفهومية؛ لأنّ المفهوم المجمل قد يكون دخله في الحكم بنحو الحيثية التعليلية، وقد يكون دخله فيه بنحو الحيثية التقييدية بالنظر العرفي.

فعلى الأوّل يكون الموضوع العرفيّ محرز البقاء على أيّ حالٍ، سواء كان المفهوم المجمل وسيعاً أو ضيقاً.

وعلى الثاني لا يكون الموضوع العرفيّ محرز البقاء، وعليه فحال الشبهات الحكمية المفهومية حال الشبهات الحكمية غير المفهومية، غاية الأمر أنّنا في الشبهات المفهومية نعلم بدخل خصوصيةٍ مفهوميةٍ وتكون مردّدةً عندنا بين الوسيع والضيّق، وفي الشبهات الحكمية الأُخرى نشكّ في أصل دخل تلك الخصوصية.

ففي كلّ موردٍ نلتزم فيه بجريان الاستصحاب الحكميّ في نفسه إذا شكّ في أصل دخل خصوصيةٍ نلتزم بجريانه إذا كان الشكّ في سعتها وضيقها مع العلم

---

(١) التنقيح ١ : ٥٩.

بأصل دخلها، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى علم الأُصول.

بل المهمّ في المنع عن جريان الاستصحاب في مرتبة تلك الآثار الأربعة أنّه استصحاب تعليقي، فلا يجري، بناءً على عدم جريان الاستصحاب في القضايا التعليقية؛ لأنّ مرجع جواز الوضوء والغسل بالماء إلى أنّه لو توضّأ به لارتفع الحدث، ومرجع جواز غسل الثوب بالماء إلى أنّه لو غسل به الثوب لارتفعت عنه النجاسة، واعتصام الماء منتزع عن أنّه لو لاقى النجاسة لم ترتفع طهارته، وكونه يطهر بالاتّصال بالمعتصم مرجعه إلى أنّ الماء المتنجّس لو اتّصل بالمعتصم لطهر، فالآثار الأربعة إذاً كلّها قضايا تعليقية.

الجهة الثالثة: في أنّه إذا لم يجرِ الاستصحاب الموضوعيّ ولا الاستصحاب الحكميّ في مرتبة آثار نفس الإطلاق الأربعة المتقدّمة فيجب علينا أن نفكِّر في مرتبةٍ ثالثةٍ لإجراء الأصل، أي في إجراء الأُصول الحكمية في مرتبةٍ أدنى من ذلك، وهي مرتبة الثوب المغسول بهذا الماء، ومرتبة المحدث المتوضّئ أو المغتسل به، أو مرتبة الطهارة الفعلية لهذا الماء.

وقد ذهب السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ إلى أنّه يجري في المقام استصحاب بقاء الحدث لو توضّأ الإنسان أو اغتسل بهذا المائع الذي يشكّ في إطلاقه، لأنّه يشكّ في بقاء الحدث فيستصحبه، ويجري استصحاب بقاء النجاسة في الثوب المغسول بذلك الماء. وأمّا لو لاقىٰ هذا الماء المشكوك مع النجاسة وكان كرّاً فتجري أصالة الطهارة؛ لأنّه محتمل الطهارة فعلاً؛ لاحتمال كونه مطلقاً ومعتصماً، وليس عندنا أصل موضوعيّ يثبت كونه مطلقاً أو ينفي ذلك، فتجري أصالة الطهارة.

---

(١) التنقيح ١: ٦٣.

هذا هو ما ذكره السيّد الأُستاذ في تشخيص الأُصول الجارية في هـذه المرتبة.

إلّا أنّ ما أُفيد فيه بعض المواقع للنظر، وهي كما يأتي:

الأوّل: أنّ استصحاب بقاء الحدث في الإنسان المتوضّئ والمغتسل بذلك الماء لا يمكن للسيّد الأُستاذ التمسّك به؛ لأنّه من الاستصحابات الجارية في الشبهة الحكمية، وهو لا يقول بجريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية.

وتوضيح ذلك: أنّ الشبهة المفهومية قسم من الشبهة الحكمية، والمحدث المتوضّئ أو المغتسل بالماء المشكوك وإن كان يشكّ في بقاء حدثه ولكنّ هذا الشكّ يعبّر عن شبهةٍ حكميةٍ بلحاظ دليل جعل الحدث، لا شبهة موضوعية؛ لأنّه لا يدري أنّ الحدث المجعول في دليله هل جعل بنحوٍ وسيعٍ وباقٍ حتّى بعد التوضّؤ والاغتسال بمثل ذلك الماء، أو بنحوٍ محدّدٍ ومقيّدٍ بعدمه؟ وهذه شبهة حكمية، فيكون استصحاب بقاء الحدث إلى ما بعد التوضّؤ والاغتسال بذلك الماء معارضاً باستصحاب عدم جعل الحصّة الزائدة من الحدث. فكان اللازم على مباني السيّد الأُستاذ رفض هذا الاستصحاب، والرجوع إلى أُصولٍ حكميةٍ أخسّ منه وفي طوله.

الثاني: أنّا لو افترضنا بناء السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية تصحيحاً للتمسّك باستصحاب بقاء الحدث في الإنسان المتوضِّئ أو المغتسل بذلك الماء المشكوك فهل يكون استصحاب الحدث كافياً لتنجيز تمام الآثار الإلزامية الثابتة واقعاً على تقدير عدم كون الماء المشكوك مطلقاً، أوْ لا؟

وتفصيل ذلك: أنّه على تقدير عدم كون الماء المشكوك مطلقاً في الواقع فهناك آثار إلزامية متعدّدة:

منها : أنّ المغتسل بذلك الماء المشكوك يحرم عليه المكث في المساجد مثلاً ؛ لأنّه لا يزال جنباً .

ومنها : أنّ صلاته باطلة .

أمّا الأثر الأوّل ـ وهو ما كان من قبيل حرمة المكث في المساجد ـ فقد يقال : إنّه يترتّب على استصحاب بقاء الحدث ويتنجّز به ؛ لأن استصحاب الحدث ينقِّح الموضوع الشرعيّ لذلك الأثر الإلزامي .

وأمّا الأثر الثاني ـ وهو بطلان الصلاة ـ فلو بني على أنّ استصحاب بقاء الحدث في أمثال المقام يكفي للحكم ببطلان الصلاة بدعوى : أنّ الصلاة من المحدث باطلة ـ وهذه صلاة من المحدث بلحاظ استصحاب بقاء الحدث ـ للزم من ذلك كون الأصل العمليّ في باب الوضوء والغسل والتيمّم إذا شكّ في شرطٍ أو جزءٍ زائدٍ مقتضياً دائماً للاحتياط من ناحية الصلاة ، لا للبراءة عن المشكوك .

توضيح ذلك : أنّ الشبهة المفهومية في المقام مرجعها إلى الشكّ في تقييدٍ زائدٍ في الوضوء والغسل ؛ لأنّ المكلّف يعلم بوجوب الوضوء أو الغسل عليه ، ولكنّه لا يدري أنّ الغسل والوضوء هل هو مقيّد بأن يكون بمائعٍ أصفى من هذا المائع ، أو بأن يكون بمائعٍ شاملٍ لهذا المائع أيضاً ؟

فالشكّ في الحقيقة شكّ في التقييد الزائد ، كما لو شكّ في أنّه هل يشترط في الوضوء أن يكون بماءٍ غير مستعملٍ في الوضوء سابقاً ؟ أو شكّ في أنّ المسح في الوضوء هل يجب أن يكون بتمام الكف ، أوْ لا ؟

فكما أنّ الشكّ في هذه الموارد شكّ في التقيّد الزائد كذلك في المقام . فإن بني في المقام على جريان استصحاب الحدث بعد التوضّؤ والاغتسال بالماء المشكوك ـ كما ذكره السيّد الأُستاذ ـ للزم من ذلك إجراء استصحاب الحدث في سائر موارد الشكّ في التقييد الزائد في باب الوضوء والغسل والتيمّم .

فإذا شكّ في وجوب كون المسح بتمام الكفِّ يجري استصحاب بقاء الحدث لو اقتصر على الأقلّ ومسح بأقلّ من الكفّ، ويؤدّي ذلك إلى غلق باب البراءة في باب الطهارات الثلاث، والالتزام بأنّ موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في باب الوضوء والغسل والتيمّم لا بدّ فيها من الإتيان بالأكثر؛ تخلّصاً من استصحاب الحدث، ولا تجري البراءة عن الزائد، مع أنّ المعروف عند السيّد الأُستاذ[١] وغيره[٢] من المحقّقين جريان البراءة عن الزائد في موارد الوضوء والغسل والتيمّم، بناءً على كون الطهارة هي نفس هذه الأفعال، لا أمراً مسبّباً عنها.

وهذا يعني أنّ استصحاب الحدث لا يجري بنحوٍ يقتضي الحكم ببطلان الصلاة، فبأيّ نحوٍ نوجّه به عدم اقتضاء هذا الاستصحاب للحكم ببطلان الصلاة في سائر موارد الشكّ في التقييد الزائد في باب الوضوء والغسل نوجّه به أيضاً عدم إمكان الحكم ببطلان صلاة من توضّأ واغتسل بالماء المشكوك في المقام، استناداً إلى استصحاب الحدث.

والحاصل: أنّ المقام من موارد الشكّ في التقييد الزائد، فحاله حال الشكّ في التقييد الزائد بنحو الشبهة الحكمية في سائر الموارد، فمن يبني في سائر الموارد على أنّ هذا الشكّ داخل في كبرى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، ويتمسّك بالبراءة لنفي الزائد، ولجواز الاقتصار على الأقلّ لا بدّ له أن يبني في المقام أيضاً على إجراء أصالة البراءة عن التقييد الزائد، وجواز الاقتصار على الأقلّ، ومعنى الأقلّ في المقام: هو التوضّؤ بالماء المشكوك إطلاقه بنحو الشبهة المفهومية.

---

(١) راجع التنقيح ٤: ٦١، ذيل قول الماتن: ويجب الابتداء بالأعلىٰ.

(٢) راجع فرائد الاصول ٢: ٣١٧.

وأمّا تحقيق كيفية التخلّص من دعوى بطلان الصلاة الواقعة مع ما هو الأقلّ من الوضوء أو الغسل استناداً إلى استصحاب الحدث فيمكن أن يكون بأحد وجهين :

الأوّل : أن يُدَّعى حكومة أصالة البراءة عن التقييد الزائد في الوضوء أو الغسل على استصحاب الحدث ، بتقريب : أنّ الشكّ في بقاء الحدث مسبّب عن الشكّ في تقييد الوضوء بالقيد الزائد ، فالأصل النافي لهذا التقيّد يكون حاكماً على الأصل المتعبّد ببقاء الحدث .

ويرد على هذا الوجه : أنّ مفاد أصالة البراءة في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر ليس إلّا نفي الإلزام التكليفيّ بالزائد والتأمين من ناحيته ، دون أن يكون له نظر إلى إثبات الإطلاق في الواجب . ولهذا فإنّ الأقلّ بحدّه ـ أي الأقلّ لا بشرط ـ لا يثبت بالبراءة ، وإنّما البراءة تنفي الأقلّ بشرط شيء ، أي الزائد ، والعلم الإجماليّ يثبت الأقلّ الجامع بين المطلق والمقيّد ، فيجزي عقلاً حينئذٍ الإتيان بالمطلق ؛ لأنّ التكليف بأزيد منه مؤمّن عنه بالبراءة .

وعلى هذا فلا معنى لدعوى حكومة البراءة على استصحاب الحدث ؛ لأنّ الشكّ في بقاء الحدث مسبّب عن الشكّ في حصول غايته ، حيث إنّ الحدث مغيّىً بالوضوء ، والغاية مردّدة بين المطلق والمقيّد ، ولا يوجد أصل يعيّن فيها الإطلاق ليؤدّي إلى التعبّد بتحقّقها في ضمن الأقلّ .

الثاني : أنّنا إذا قلنا بأنّ المحدثية اعتبار شرعيّ قائم بالمحدث وقد اُخذ مانعاً عن الصلاة ـ بمعنى أنّ الصلاة اُخذت مقيّدةً بعدمه ، مضافاً إلى تقييدها بالطهارة ـ فباستصحاب بقاء المحدثية يثبت اقتران الصلاة بالمانع ، فيحكم ببطلانها ، ولا ينفع لتصحيحها أصالة البراءة عن التقييد الزائد ؛ لأنّ هذا الأصل ينفي الإلزام التكليفي ، ولا يقتضي التعبّد بارتفاع الحدث .

وأمّا إذا قلنا بأنّ المحدثية بهذا المعنى لم تؤخذ مانعةً عن الصلاة، وإنّما أُخذ الوضوء شرطاً ـ غاية الأمر أنّ الشرط هو الوضوء الذي لا يتعقّبه ولا ينقضه حدث، كما أنّ وقوع الحدث في أثناء الصلاة قاطع لها وموجب لبطلانها، ولو كان في كَوْنٍ من أكوانها ـ فالمكلّف لا بدّ له أن يحرز وقوع الصلاة مع وضوءٍ غير منقوض، وعدم تخلّل الحدث القاطع في أثنائها، فلا يكون استصحاب بقاء الحدث الذي يراد إجراؤه بعد الاقتصار على ما هو الأقلّ في الوضوء موجباً للحكم ببطلان الصلاة، وتكون البراءة عن التقييد الزائد في الوضوء كافيةً لتجويز الاقتصار على الصلاة الواقعة مع ما هو الأقلّ في الوضوء.

فاتّضح من مجموع ما ذكرناه: أنّ الحكم ببطلان الصلاة الواقعة ممّن توضّأ بالماء المشكوك في المقام استناداً إلى استصحاب الحدث لا يتمّ على مباني السيّد الأُستاذ دام ظلّه:

أوّلاً: لأنّه استصحاب للحكم في الشبهة الحكمية الكلّية.

وثانياً: لأنّ مرجع الشكّ في المقام إلى دوران أمر الوضوء أو الغسل الواجب بين الأقلّ والأكثر، والمختار في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الوضوء والغسل إجراء البراءة عن الزائد، والحكم بصحّة الصلاة الواقعة مع الأقلّ.

ولو كان استصحاب بقاء الحدث في المقام موجباً لعدم جواز اكتفاء المصلّي بالوضوء من الماء المشكوك للزم من ذلك عدم جواز اكتفاء المصلّي بالوضوء الفاقد لأيّ شيءٍ يحتمل كونه جزءاً أو شرطاً، وَلَانْسَدَّ باب البراءة في تمام الشبهات الحكمية للجزئية والشرطية للغسل والوضوء.

الثالث: أنّ ما تمسّك به السيّد الأُستاذ من استصحاب بقاء النجاسة في الثوب المغسول بالماء المشكوك لا يلائم أيضاً ما بنىٰ عليه ـ دام ظلّه ـ من عدم

جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فإنّ الثوب عند غسله بالماء المشكوك وإن كان يشكّ في بقاء النجاسة فيه، إلّا أنّ هذا الشكّ يعبِّر عن شبهةٍ حكميةٍ في دليل نجاسة الثوب، إذ لا يعلم بأنّ النجاسة المجعولة في ذلك الدليل على الثوب هل هي وسيعة بحيث تبقى بعد الغسل بذلك الماء المشكوك، أو ضيّقة؟

فكان اللازم على القول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية رفض هذا الاستصحاب، والرجوع إلى اُصولٍ حكميةٍ أخسّ منه وفي طوله. فما هو المرجع بعد رفض هذا الاستصحاب على مباني السيّد الاُستاذ؟

وتحقيق الحال في ذلك: أنّ دليل نجاسة ذلك الثوب المغسول:

إمّا أن يلتزم بأنّ له إطلاقاً في نفسه بحيث لو خلّينا نحن معه لحكمنا بمقتضى هذا الإطلاق ببقاء النجاسة حتّى مع الغسل بالماء المطلق، وإنّما خرجنا عنه بلحاظ المخصّص المنفصل الدالّ على مطهّرية الغسل بالماء المطلق.

وإمّا أن يلتزم بأنّ دليل نجاسة الثوب ليس له في نفسه إطلاق بهذا النحو، وإنّما مفاده هو إثبات النجاسة ما لم يغسل بالماء، وليس له نظر إلى نفي مطهّرية الغسل بالماء.

فبناءً على الأوّل يتعيّن في المقام الرجوع إلى إطلاق دليل نجاسة الثوب الحاكم على الاستصحاب؛ لأنّ المقام من قبيل موارد المخصّص المنفصل الدائر أمره بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ مقتضى دليل نجاسة الثوب ـ بحسب الفرض ـ أنّ الثوب نجس مطلقاً حتّى لو غسل بالماء، ومقتضى المخصّص المنفصل الدالّ على مطهّرية الماء رفع اليد عن ذلك الإطلاق، غير أنّ الماء حيث إنّه مردّد بين الأقلّ والأكثر ـ أي بين ما لا يشمل هذا المائع المشكوك وما يشمله ـ فحالة الغسل بالمائع المشكوك لا يعلم بدخولها في المخصّص المنفصل، فيتمسّك فيها بإطلاق

دليل نجاسة الثوب الحاكم على استصحاب النجاسة لو قيل بجريانه في المقام.

وبناءً على الثاني لا يمكن التمسّك بدليل نجاسة الثوب؛ لأنّ المفروض أنّ مفاده هو إثبات النجاسة ما لم يغسل بالماء، ونحن نشكّ في أنّ هذا غسل بالماء، فلا يمكن التمسّك به، كما لا يمكن إجراء استصحاب النجاسة على مبنى الأُستاذ، فيتعيّن له الرجوع إلى قاعدة الطهارة.

نعم، الرجوع إلى قاعدة الطهارة لا يخلو من إشكالٍ على أساس نكتةٍ نبّهنا عليها سابقاً، وهي: أن دليل القاعدة ليس له إطلاق في نفسه لموارد الشكّ في بقاء النجاسة، بمعنى أنّ عدم شمول القاعدة لموارد الشكّ في بقاء النجاسة ليس بلحاظ حكومة دليل الاستصحاب على دليلها ليختصّ ذلك بموارد جريان الاستصحاب، بل بلحاظ القصور في المقتضي، وعدم وجود إطلاقٍ في دليل القاعدة شاملٍ لتلك الموارد، كما تقدّم وجهه. فعلى هذا الاساس لا تجري في المقام قاعدة الطهارة أيضاً، بل لا بدّ من الرجوع إلى أُصولٍ حكميةٍ طوليةٍ أدنى منها مرتبة.

الرابع من مواقع النظر يرتبط بما أفاده السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من: أنّ هذا المائع المشكوك إذا كان كرّاً ووقعت فيه النجاسة جرى فيه استصحاب الطهارة، أو قاعدتها[1]، ونفس الشيء ذكره غيره من الفقهاء، كالسيّد في المستمسك[2].

والتحقيق: أنّ المورد ليس من موارد الرجوع إلى أصالة الطهارة، بناءً على ما هو مختارهم من وجود العمومات أو الإطلاقات الدالّة على الانفعال.

فإنّنا إذا بنينا ـ مثلاً ـ على أنّ أخبار السؤر تدلّ على انفعال السؤر مطلقاً

---

(١) التنقيح ١: ٦٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ١١٦.

ـ قليلاً كان أو كثيراً ـ بملاقاة النجاسة ـ كما ذكر السيّد الأُستاذ[1] في مسألة انفعال المضاف ـ غاية الأمر أنّ المطلق الكثير خرج بمخصّصٍ منفصلٍ وهو أدلّة اعتصام الكرّ فيكون المقام من موارد المخصّص المنفصل الدائر أمره بين الأقلّ والأكثر مفهوماً، حيث إنّ الخارج بالتخصيص هو الماء المطلق الكرّ ولمّا كان المطلق مردّداً مفهوماً بين ما يشمل المائع المشكوك في مفروض المسألة وما لا يشمله فيتمسّك بإطلاق أدلّة الانفعال؛ لإثبات أنّ هذا المائع المشكوك ينفعل بملاقاة النجاسة؛ لأنّ احتمال عدم انفعاله يرجع إلى احتمال تخصيصٍ زائدٍ على المقدار المتيقّن خروجه بالتخصيص من دليل الانفعال، فلا مجال إذن على هذا الأساس للرجوع إلى أصالة الطهارة.

بقي الكلام في أثرٍ آخر ـ أشرنا إليه سابقاً ـ من آثار الإطلاق، وهو: أنّه لو تنجّس لطهر بالاتّصال بالمعتصم. فلو فرضنا أنّ هذا المشكوك الإطلاق بنحو الشبهة المفهومية تنجّس ثمّ اتّصل بالمعتصم على نحوٍ بقي الشكّ في إطلاقه على حاله فتحقيق الحال فيه: أنّ دليل نجاسة المائع ـ ماءً أو غيره ـ بالملاقاة: إن فرض فيه إطلاق يقتضي ثبوت النجاسة حتّى لِمَا بعد الاتّصال بالمعتصم، وإنّما خرجنا عن هذا الإطلاق في الماء المطلق لدليلٍ منفصلٍ دالٍّ على المطهّرية بالاتّصال، كرواية ابن بزيع[2] ـ مثلاً ـ فيكون المقام من موارد المخصّص المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر مفهوماً، فيتمسّك في الزائد بالعامّ، فنحكم ببقاء النجاسة في الماء المشكوك بعد الاتّصال بالمعتصم تمسّكاً بإطلاق دليل النجاسة.

---

(١) التنقيح ١: ٥١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢ و ١٧٢، الباب ١٤، الحديث ٦ و ٧.

وإذا لم نفرض في دليل نجاسة المائع ـ ماءً أو غيره ـ إطلاقاً من هذا القبيل ناظراً إلى إثبات النجاسة لِمَا بعد الاتّصال بالمعتصم فالمرجع هو استصحاب النجاسة، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

المقام الثاني: فيما إذا كانت الشبهة موضوعيةً، وللشبهة الموضوعية أربع صور:

الصورة الأُولى: ما إذا كانت الحالة السابقة هي الإطلاق، ولا اشكال عندهم في استصحاب الإطلاق حينئذٍ، وترتيب آثار الإطلاق على الماء المشكوك بسبب إحراز موضوعها بالاستصحاب.

ولكنّ التحقيق: لزوم التفصيل؛ وذلك أنّ الماء الذي يشكّ في خروجه عن الإطلاق إلى الإضافة بنحو الشبهة الموضوعية لا يتصوّر فيه هذا الشكّ، إلّا مع احتمال طروء شيءٍ يوجب خروجه عن الإطلاق.

ومن المعلوم أنّ الشيء الذي يوجب خروج الماء عن الإطلاق: تارةً يكون موجباً لذلك بالكمّية، وأُخرى يكون موجباً لذلك بالخاصية.

أمّا الموجب بالكمّية فهو من قبيل إلقاء كمّيةٍ من الحليب في الماء بحيث لا يستهلك فيه، فيكون موجباً لخروجه عن الإطلاق؛ نظراً إلى عدم تمحّضه في المائية.

وأمّا الموجب بالخاصّية فهو من قبيل أن نلقي قطرةً من مادّةٍ كيماويةٍ معيّنةٍ في ماءٍ لها خاصّية بموجبها يتحوّل الماء عن خصائصه، ويخرج عن الإطلاق إلى الإضافة ففي الموجب بالخاصّية لا يلزم أن يكون له مقدار معتدّ به، بل قد يكون ضئيلاً جدّاً، بخلافه في الموجب بالكمّية فإنّه لا يخرج الماء عن الإطلاق إلّا إذا كان بمقدارٍ لا يقبل الاستهلاك في الماء.

وعلى هذا الأساس نقول: إنّ الشكّ في صيرورة الماء المطلق مضافاً: إن

كان لاحتمال طروء ما يكون موجباً لذلك بالخاصّية فأركان الاستصحاب تامّة، إذ يمكن أن نشير إلى نفس الماء الفعليّ ونقول: «هذا كان مطلقاً، ونشكّ في بقائه على الإطلاق، فنستصحب إطلاقه».

وأمّا إذا كان الشكّ في صيرورة الماء المطلق مضافاً؛ لاحتمال طروء ما يكون موجباً لذلك بالكمّية ففي جريان الاستصحاب إشكال؛ وذلك لأنّنا حينما نلقي كمّيةً من الحليب في الماء فلا يخلو من أحد فروضٍ ثلاثة:

إمّا أن يكون الحليب قليلاً بنحوٍ يستهلك في الماء وينعدم عرفاً.

وإمّا أن يكون كثيراً جدّاً بحيث يستهلك الماء فيه، فيكون المتحصّل بعد المزج حليباً كلّه.

وإمّا أن يكون حالةً متوسّطةً فلا يستهلك كلّ منهما في الآخر. وهذا يعني تكوّن مائعٍ ثالث، لا هو ماء مطلق محضاً، ولا هو حليب محضاً، بل هو مزيج من الماء والحليب.

فالمائع الذي يتحصّل بعد مزج الماء بالحليب هو ماء مطلق في الفرض الأوّل، وحليب مطلق في الفرض الثاني، وماء غير مطلقٍ في الفرض الثالث؛ لأنّ المفروض أنّ الحليب لم يستهلك، ومع كونه موجوداً بالفعل ضمن المائع لا يكون المائع متمحّضاً في المائية، فلا يكون ماءً بقولٍ مطلق.

وفي هذا الضوء نعرف أنّ الشكّ في خروج الماء عن الإطلاق عند إضافة كمّيةٍ من الحليب إليه إنّما يعقل فيما إذا لم نقطع باستهلاك الحليب في الماء، وأمّا مع القطع بذلك فلا شكّ في بقاء الإطلاق.

وهكذا يكون الشكّ في الإطلاق مساوياً لاحتمال أن يكون المائع الفعليّ بعد المزج مشتملاً على حليبٍ له وجود عرفيّ غير مستهلك، وعليه فلا يمكن أن نشير إلى هذا المائع الفعليّ ونقول: إنّه كان مطلقاً فنستصحب إطلاقه؛ لأنّنا نحتمل

أن يكون الحليب جزءاً من المشار إليه، ومن المعلوم أنّ الحليب لم يكن مطلقاً سابقاً ليستصحب إطلاقه، فالمائع المتحصّل بعد المزج ليس له حالة إطلاقٍ محرزة سابقاً ليجري استصحابها.

نعم، يمكننا أن نشير إلى ذات الماء السابق المحفوظ فعلاً في المائع بعد المزج، فنقول: إنّ هذا كان مطلقاً سابقاً، ولا ندري هل خرج من الإطلاق أو لا؟ لأنّ الحليب إن كان بقدرٍ مستهلكٍ فهو باقٍ على الإطلاق، وإن كان بقدرٍ لا يستهلك ولا يهلك فهو خارج عن الإطلاق، ولكن لا ينفعنا إجراء الاستصحاب لإثبات إطلاقه؛ لأنّ ذلك لا يثبت إطلاق المائع المتحصّل فعلاً بعد المزج لكي نرتّب عليه آثار المطلق، إلّا بناءً على الأصل المثبت؛ لأنّ بقاء ذلك الماء على إطلاقه يستلزم استهلاك الحليب المساوق لفرض كون المائع الفعليّ بتمامه ماءً مطلقاً.

فاتّضح: أنّ ما نريد إثبات الإطلاق له وترتيب أحكام المطلق عليه ـ وهو المائع الفعلي المتحصّل بعد المزج ـ ليس الإطلاق حالةً سابقةً محرزةً له؛ لاحتمال أن يكون الحليب جزءاً منه؛ وذلك على فرض عدم الاستهلاك، والحليب لم يكن مطلقاً سابقاً، وما يكون الإطلاق حالةً سابقةً محرزةً له لا ينفع استصحاب إطلاقه في ترتيب أحكام المطلق على المائع الموجود فعلاً إلّا بالملازمة العقلية.

وعليه فينبغي أن يفصَّل في إثبات إطلاق المائع المشكوك بالاستصحاب: بين ما إذا كان الشكّ ناشئاً من احتمال وجود ما يوجب خروجه عن الإطلاق بالخاصّية، وما إذا كان الشكّ ناشئاً من احتمال وجود ما يوجب خروجه عن الإطلاق بالكمّية، فالاستصحاب يجري في الأوّل دون الثاني.

الصورة الثانية: أن تكون الحالة السابقة هي الإضافة، فيجري استصحابها عندهم.

والتحقيق : أنّ احتمال خروج المضاف عن الإضافة إلى الإطلاق : إن كان بلحاظ احتمال وجود ما يوجب ذلك بالخاصّية فلا بأس باستصحاب عدم الإطلاق وترتيب آثاره؛ لتمامية أركانه.

وإن كان بلحاظ احتمال وجود ما يوجب ذلك بالكمّية فمن المعلوم ـ على ضوء ما تقدّم ـ أنّ ما يوجب خروج المضاف إلى الإطلاق بالكمّية إنّما هو إلقاء ماءٍ عليه بنحوٍ يستهلك فيه المضاف وينعدم عرفاً، إذ بدون ذلك لا يوجد الإطلاق، فاحتمال الإطلاق يكون مساوقاً لاحتمال استهلاك المضاف السابق. واندكاكه فيما اُلقي عليه من ماء، ومع احتمال ذلك لا يكون هناك مائع محفوظ بقاءً يشار إليه ويقال : «إنّ هذا كان مضافاً فنستصحب إضافته»؛ لأنّنا إلى ماذا نشير ونقول : «هذا كان مضافاً» ونجري فيه استصحاب الإضافة ؟

فإن كنّا نشير إلى المائع الفعليّ الحاصل بعد مزج المضاف بالمطلق فمن الواضح أنّنا نحتمل أن يكون الغالب على هذا المائع هو الماء الملقى على المضاف، فكيف نستصحب إضافته ؟

وإن كنّا نشير إلى نفس المائع الذي كان مضافاً جزماً وألقينا عليه الماء فنستصحب إضافته. فيرد عليه : أنّ هذا الاستصحاب لا يثبت أنّ المائع الفعليّ المتحصّل بعد المزج مضاف إلّا بالملازمة العقلية.

بل قد يقال : إنّه لا معنى لهذا الاستصحاب مع احتمال انعدام المضاف واستهلاكه، حيث لا يكون الموضوع محفوظاً بقاءً لتستصحب صفته، وهي الإضافة.

والحاصل : أنّه إذا كان لدينا ماء رمّانٍ وألقينا عليه ماءً مطلقاً : فإن جزمنا باستهلاك ماء الرمّان في الماء الملقى عليه فلا شكّ في الإطلاق، ولا موضوع للاستصحاب حينئذٍ.

وإن جزمنا بعدم استهلاك ماء الرمّان في الماء الملقى عليه فلا شكّ في الإضافة، ولا موضوع للاستصحاب، سواء جزمنا باستهلاك الماء الملقى، أم لم نجزم بذلك.

وأمّا إذا لم نجزم باستهلاك ماء الرمّان في الماء الملقى ـ لا إثباتاً ولا نفياً ـ فهذا يعني أنّ المائع المتحصّل بعد إلقاء الماء المطلق في ماء الرمّان يحتمل اندكاك المضاف فيه وفناؤه في المطلق. ومع هذا الاحتمال كيف نشير إليه ونقول: «هذا كان مضافاً، والآن كما كان بالاستصحاب»؟ لأنّنا من المحتمل أن نشير بهذا إلى الماء الملقىٰ، لا إلى ماء الرمّان، والماء الملقىٰ ليس له حالة إضافةٍ سابقة، فلا معنى لاستصحاب الإضافة.

الصورة الثالثة: أن لا يكون للمائع المشكوك حالة سابقة أصلاً، كما لو وجد مائع مردّد من حين تكوّنه بين الإطلاق والإضافة. فإن بني على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية جرى استصحاب العدم الأزليّ للإطلاق، وترتّب على ذلك نفي تمام آثار الإطلاق. ولا يعارض باستصحاب العدم الأزليّ للإضافة؛ لأنّ الآثار الشرعية مترتّبة وجوداً وعدماً على الإطلاق وجوداً وعدماً، لا على الإضافة وعدمها.

وأمّا إذا بني على عدم جريان هذا الاستصحاب فلا بدّ من الرجوع إلى الأُصول الطولية، وحينئذٍ يتعيّن، بلحاظ الشكّ في بقاء الخبث عند الغسل بذلك الماء المشكوك، الرجوع إلى استصحاب بقاء الخبث فيما غسل به. ويتعيّن بلحاظ الشكّ في بقاء طهارة الماء المشكوك إذا لاقى النجس وكان كرّاً إجراء استصحاب الطهارة وقاعدتها. ويتعيّن بلحاظ الشكّ في بقاء النجاسة في الماء المشكوك إذا اتّصل بعد تنجّسه بالماء المعتصم الرجوع إلى استصحاب النجاسة.

وأمّا بلحاظ الشكّ في صحّة الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء

المشكوك فتجري أصالة الاشتغال؛ لأنّ تقيّد الوضوء الواجب بالماء معلوم، وإنّما الشكّ في انطباق القيد المعلوم على الماء المشكوك خارجاً، فيكون من الشكّ في الامتثال، لا من الشكّ في أصل التكليف، فلا يقاس بالمائع المشكوك الإطلاق على نحو الشبهة المفهومية، فإنّ الشكّ هناك في أصل سعة القيد وضيقه في عالم الجعل، فهو شكّ في التقييد الزائد والتكليف الزائد.

وأمّا في المقام فالقيد محدود معلوم، وإنّما الشكّ في انطباقه، فمقتضى أصالة الاشتغال عدم جواز الاكتفاء بالصلاة الواقعة مع الوضوء بالماء المشكوك في المقام.

هذه هي الأُصول التي تُحدِّد المرجع في المقام بعد فرض عدم جريان الاستصحاب الموضوعي، ويوجد حول مرجعية هذه الأُصول ثلاث نقاط:

النقطة الأُولىٰ: أنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ تمسّك في المقام باستصحاب بقاء الحدث إذا توضّأ المحدث أو اغتسل بالماء المشكوك، فإن أُريد بهذا الاستصحاب تنجيز الوضوء بغيره للصلاة، وإثبات أنّ الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء المشكوك غير مجزيةٍ في مقام الامتثال فقد عرفت آنفاً أنّ عدم الاجتزاء بهذه الصلاة يثبت بنفس أصالة الاشتغال.

وأمّا لو قطع النظر عن أصالة الاشتغال وفرض أنّ المورد من موارد البراءة عن التقييد الزائد لَما كان استصحاب الحدث كافياً للتعبّد ببطلان الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء المشكوك، على ما تقدّم من التفصيل والتوضيح في الشبهة المفهومية للماء المشكوك الإطلاق.

فإن قيل: لماذا لا تتمسّكون في المقام لإبطال الصلاة باستصحاب عدم وقوع الوضوء بماءٍ مطلق، فإنّ الصلاة مشروطة بوقوع الوضوء بماءٍ مطلق، والوضوء بالماء المشكوك الإطلاق على نحو الشبهة الموضوعية يشكّ في كونه

مصداقاً للشرط، فيستصحب عدم وقوع الوضوء بالماء المطلق ؟

قلنا : إنّ عنوان الوضوء بالماء المطلق : تارةً نأخذه بنحو التركيب بأن نفترض كونه مركّباً من جزءين، وهما :الوضوء بشيءٍ، وأن يكون ذلك الشيء ماءً مطلقاً. وأُخرى نأخذه بنحو التقييد بأن يكون أمراً واحداً تقييدياً.

فعلى الأوّل لا يتمّ إجراء الاستصحاب المذكور، لأنّ العنوان بعد فرض كونه مركّباً من جزءين فلا بدّ من إجراء الأُصول في كلِّ جزءٍ بما هو، لا في المجموع بما هو مجموع.

وفي المقام : الجزء الأوّل ـ وهو الوضوء بشيءٍ ـ محقّق وجداناً، والجزء الثاني ـ وهو أن يكون ما توضّأ به ماءً مطلقاً ـ فهذا ليس له حالة سابقة إثباتاً ولا نفياً، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، ومجموع الجزءين بما هو مجموع ليس مورداً للأثر ليجري استصحاب عدمه.

وعلى الثاني لا بأس بإجراء استصحاب عدم ذلك الأمر الواحد التقييدي، ولكنّ لازم هذا المبنى أنّ الماء لو كانت حالته السابقة الإطلاق لما أجدى استصحاب الاطلاق لتصحيح الوضوء به ؛ لأنّ استصحاب الإطلاق لا يثبت ذلك الأمر الواحد التقييديّ إلّا على نحو الأصل المثبت ؛ لأنّ معنى أخذ الوضوء بالماء المطلق بما هو أمر واحد تقييدي : أنّ الوضوء مقيّد بالماء المطلق بما هو مطلق، وهذا التقيّد لا يمكن إثباته ؛ لأنّ ما هو الثابت وجداناً إنّما هو الوضوء بذات هذا المائع، وما هو الثابت استصحاباً أنّ هذا المائع مطلق. وأمّا تقيّد الوضوء بالماء المطلق فهو لازم عقليّ لمجموع ما ثبت بالوجدان وبالاستصحاب.

وهذا بخلاف ما إذا كان الوضوء بالماء المطلق مأخوذاً بنحو التركيب بحيث يرجع إلى الوضوء بشيءٍ، وكون هذا الشيء ماءً، فلو توضّأ بمائعٍ مستصحب الإطلاق فالجزء الأوّل ثابت وجداناً، والجزء الثاني ثابت بالاستصحاب.

النقطة الثانية : أنّ استصحاب بقاء الحدث في المتوضّئ والمغتسل بذلك الماء المشكوك، واستصحاب بقاء الخبث في الثوب المغسول به، واستصحاب بقاء النجاسة في الماء المشكوك إذا تنجّس ثمّ اتّصل بالمعتصم كلّها استصحابات حكمية جزئية، وليست استصحابات موضوعية؛ لأنّ المفروض في المقام أنّه لا توجد حالة سابقة بالنسبة إلى نفس الإطلاق وعدمه، فالمستصحب هو نفس الحكم الجزئيّ بالخبث أو الحدث.

وحينئذٍ : فإن بنينا على جريان الاستصحاب في الأحكام بوجهٍ عامٍّ ـ كما هو المختار ـ فلا إشكال، وإذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من أجل التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد فلا بدّ من ملاحظة هذا التعارض المدّعىٰ، فإن ادّعي في الشبهات الحكمية الكلّية فقط فلا بأس بجريان الاستصحاب في الأحكام الجزئية، وأمّا إذا عمّمنا التعارض بين الاستصحابين للشبهات الحكمية الجزئية أيضاً فلا يمكن في المقام التمسّك بالاستصحابات المزبورة؛ لأنّها كلّها استصحاب للحكم الجزئي، وليست جاريةً في موضوعه، فتكون مبتلاةً ـ بحسب الفرض ـ بإشكال المعارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد.

وقد حقّقنا في الأُصول[1] : أنّ الصحيح هو جريان الاستصحاب في الأحكام مطلقاً، ولا يكون استصحاب عدم الجعل معارضاً لاستصحاب المجعول. كما أنّا بيّنّا هناك : أنّ التعارض بين الاستصحابين ـ لو فرض صحّته ـ يختصّ بالشبهات الحكمية الكلّية، ولا يشمل الشبهات الحكمية الجزئية.

وبما أشرنا إليه هنا ظهر وجه النظر في ما ذكره السيّد الأُستاذ في المقام من

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٦ : ١٣٧ ـ ١٣٨، وانظر ١٤٥.

التمسّك باستصحاب بقاء الحدث، واستصحاب بقاء النجاسة في الثوب المغسول، مع تصريحه في الأُصول بأنّ إشكال المعارضة بين الاستصحابين ـ الذي بنى عليه ـ كما يجري في الأحكام الكلّية كذلك يجري في الأحكام الجزئية، وأنّ دليل الاستصحاب يختصّ بالموضوعات[١].

فإنّ مقتضى ذلك عدم إجراء الاستصحاب في الحدث والخبث؛ لأنّ الحدث والخبث وإن كانا موضوعين للأحكام الشرعية ولكنّهما بأنفسهما حكمان مجعولان أيضاً، فيتطرّق إليهما أيضاً إشكال المعارضة بين الاستصحابين.

النقطة الثالثة: عرفت أنّ الماء المشكوك بنحو الشبهة الموضوعية في المقام إذا بنينا على جريان استصحاب العدم الأزليّ فيه فيحكم بانفعاله عند ملاقاة النجاسة له، وإلّا فتجري فيه أصالة الطهارة واستصحابها.

ولكن قد يقال بوجود قاعدةٍ حاكمةٍ على هذه الأُصول، وهي القاعدة التي ادّعاها المحقّق النائينيّ [٢]. وحاصلها: أنّه إذا أنشأ المولى حكماً إلزامياً على عنوانٍ عامٍّ، ثمّ استثنى منه عنوان وجوديّ وشكّ في مصداقية فردٍ للعنوان الوجوديّ فلا يجوز في مقام العمل رفع اليد عن حكم العامّ لمجرّد احتمال دخول الفرد في العنوان الوجوديّ المستثنى.

فإذا قال المولى: «لا تُدخِل عليَّ أحداً إلّا أصدقائي» فلا يكفي لجواز إدخال شخصٍ مجرّد احتمال أن يكون صديقاً له، بل لا يجوز إدخال أحدٍ ما لم يحرز كونه صديقاً. وفي المقام قد عُلِّق الحكم بالانفعال على عامٍّ، وهو طبيعيّ المائع، أو الشيء ـ مثلاً ـ واستثني منه عنوان وجوديّ وهو الماء المطلق

---

(١) راجع مصباح الأصول ٣: ٣٦ ـ ٣٨.

(٢) فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٢٧.

الكرّ، فإذا شك في إطلاق كرٍّ لم يكفِ ذلك لرفع اليد ـ عملاً ـ عن الحكم بالانفعال.

ولكنّ التحقيق: أنّ هذه القاعدة التي ادّعاها المحقّق النائينيّ لا يمكن المساعدة عليها، سواء رجعت إلى دعوى أنّ الخارج من دليل العامّ واقعاً هو خصوص الحصّة المعلومة بحيث يكون الفرد الذي لا يعلم بدخوله تحت عنوان المستثنى باقياً تحت العامّ حقيقةً، أو رجعت إلى دعوى: أنّ الخارج بالاستثناء وإن كان واقع الحصّة ولكنّ الدليل له مدلولان عرفيان:

أحدهما: مدلول مطابقيّ، يتكفّل الحكم الواقعي، وفي هذا المدلول قد استثني واقع الصديق، أو واقع الماء الكرّ ـ مثلاً ـ لا بقيد أن يكون معلوماً.

والآخر: مدلول التزاميّ يتكفّل الحكم الظاهريّ بوجوب الاحتياط في موارد الشكّ في دخول الفرد تحت العنوان المستثنى.

أمّا الدعوى الأُولى فواضحة البطلان؛ لأنّ لفظ «الصديق» أو «الماء المطلق» ـ مثلاً ـ موضوع للمعنى لا بقيد المعلومية، فلا موجب لدعوى اختصاص الاستثناء واقعاً بالحصّة المعلومة.

وأمّا الدعوى الثانية فلا منشأ لها، إلّا أن يدَّعى ـ مثلاً ـ أنّ المرتكز عقلائياً معاتبة العبد إذا أدخل على مولاه ـ في المثال السابق ـ كلّ من يحتمل كونه صديقاً، وصحّة هذا العتاب عقلائياً كاشفة عن استفادة خطابٍ طوليٍّ ثانويٍّ من كلام المولى يتكفّل جعل حكمٍ ظاهريٍّ بوجوب الاحتياط، وإلّا لم يكن هناك مصحِّح لذلك العتاب عقلائياً.

ولكن يندفع باحتمال أن تكون المعاتبة العقلائية للعبد المزبور بلحاظ ارتكازية الاستصحاب وعقلائيّته، والاستصحاب يقضي بعدم كون المشكوك صداقته صديقاً، فلعلّ العتاب بهذا اللحاظ.

مسألة (٦): المضاف النجس يطهر بالتصعيد كما مرّ، وبالاستهلاك

في الكرِّ أو الجاري [١].

الصورة الرابعة : أن نفرض مائعاً مشكوك الإطلاق بنحو الشبهة الموضوعية، وقد تواردت عليه كلتا الحالتين : الإطلاق والإضافة، ولا يعلم المتقدّم والمتأخّر منهما، فإن فرض أنّ ما أوجب الإطلاق وما أوجب الإضافة كان موجباً بالخاصّية لا بالكمّية تعارض الاستصحابان، وبعد التعارض والتساقط يرجع إلى الاُصول التي بيّنّاها في الصورة السابقة.

[فروع وتطبيقات]

(١) طهارة المضاف المتنجّس بالاستهلاك في الماء المعتصم تقرَّب بعدّة وجوه :

الوجه الأوّل : ما هو المتراءى من كلمات جملة من الفقهاء، وحاصله : أنّ الاستهلاك مطهّر بملاك السالبة بانتفاء الموضوع، فنجاسة المضاف المستهلك ترتفع باعتبار انعدام النجس وزواله ؛ لأنّنا إذا ألقينا مضافاً قليلاً متنجّساً في كرٍّ من الماء فهو وإن لم يكن منعدماً بالنظر الدقيق العلميّ ولكنّه منعدم بالنظر العرفي، ومع انعدامه ترتفع النجاسة.

ومن هنا ذكر السيّد الاُستاذ[١] دام ظلّه : أنّ عدَّ الاستهلاك مطهّراً مبنيّ على المسامحة، فإنّ فَرْضَ المطهّر هو فَرْضُ انحفاظ ذات النجس وزوال النجاسة عنه، وهنا لم ينحفظ ذات النجس في مورد الاستهلاك، بل هو منعدم عرفاً.

وهذا الوجه لو تمّ لا يفرق فيه بين ما إذا فرض الاستهلاك في المطلق

---

(١) التنقيح ١ : ٦٦.

المعتصم، أو في المطلق غير المعتصم إذا بني على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس مطلقاً، أو فرض استهلاك الجامد النجس في الجامد الطاهر ـ كفضلة الفأرة المستهلكة في كمّيةٍ كبيرةٍ من الطحين ـ فإنّ السالبة بانتفاء الموضوع لا يفرق فيها بين موردٍ ومورد، والنظر العرفيّ للاستهلاك لا يفرق فيه بين استهلاكٍ واستهلاك.

إلّا أنّ هذا الوجه بظاهره ممّا لا محصّل له؛ وذلك لأنّه:

إن اُريد باستهلاك النجس وزوال ذاته أنّ المضاف النجس ـ بما هو مضاف ـ يزول ويستهلك فمرجع ذلك إلى زوال صفة الإضافة واستهلاكها مع بقاء ذاته فهذا صحيح؛ لأنّ المضاف بما هو مضاف لم يبقَ محفوظاً، بل خرج بالاستهلاك عن كونه مضافاً إلى كونه مطلقاً، إلّا أنّ مجرّد خروج المضاف عن الإضافة لا يوجب بمجرّده الحكم بالطهارة. ولهذا لو فرض أنّه اُخرج عن الإضافة بعمليةٍ كيمياويةٍ فصار ماءً مطلقاً لا تزول عنه النجاسة عند القائلين بمطهّرية الاستهلاك بلا إشكال، فانعدام المضاف بما هو مضاف ـ الذي يرجع إلى انعدام صفة الإضافة مع بقاء ذات الموصوف ـ ليس بنفسه ملاكاً للتطهير، بل لا بدّ من إبراز نكتةٍ إضافيةٍ لإثبات المطهّرية، ولو كان هذا ملاكاً للتطهير لَما كانت مطهّرية الاستهلاك من باب السالبة بانتفاء الموضوع، كما صرّح به السيّد الاُستاذ وغيره.

وإن اُريد باستهلاك المضاف وانعدامه زوال ذات المضاف ـ بمعنى: أنّ ذات المائع منعدم، وأنّ انعدام أوصافه من الإضافة والنجاسة إنّما هو بتبع انعدام ذات الموصوف ـ فهذا ممّا لا نسلّم موافقة النظر العرفيّ عليه.

فإنّ دعوى: أنّ العرف ـ بما هو عرف ـ يرى أنّ ذات المضاف الملقى في الكرِّ قد فني وانعدم لقلّته وضآلته عهدتها على مدّعيها، ولا يمكن التسليم بها، بل

إنّ العرف يرى أنّ ذات المضاف لا يزال محفوظاً في الكرّ، وإنّما المستهلَك صفة الإضافة فيه لا ذاته، ومجرّد كونه قليلاً جدّاً بالنسبة إلى الكرِّ لا يصحِّح كونه منعدماً وفانياً في النظر العرفي.

وقولنا: «إنّ المضاف القليل الملقى في الكرّ يستهلك فيه» وإن كان قولاً صحيحاً في نظر العرف ولكنّ العرف لا يعنون بذلك أنّ ذات المضاف قد انعدم انعداماً مطلقاً، إذ فرق بين أن نقول: «إنّ المضاف الملقى منعدم ومستهلك» وبين أن نقول: «إنّه منعدم ومستهلك في الكرّ» بحيث يجعل الكرّ ظرفاً للانعدام والاستهلاك. وما يراه العرف صحيحاً إنّما هو الثاني لا الأوّل، ويَعنُونَ بالاستهلاك في الكرّ: تحوّل خصائصه وصفاته إلى نفس خصائص الكرّ وصفاته، ولهذا يجعل الكرّ ظرفاً لهذا الاستهلاك، لا أنّه انعدم ذاتاً.

والشاهد على أنّ المنعدم في النظر العرفيّ هو الصفة لا الذات: أنّا لو فرضنا أنّ القليل الملقى كان متّحداً في الصفة مع الكثير الملقى عليه، بأن نفرض أنّنا بدلاً عن إلقاء «ربع كيلو» من ماء الرمّان في ماءٍ مطلق كثيرٍ ألقينا «ربع كيلو» من الماء المطلق في ماءٍ مطلقٍ كثير، أو «ربع كيلو» من ماء الورد في ماء الورد الكثير فهل يقال باستهلاك القليل الملقى، أوْ لا؟

فإن قيل بعدم استهلاكه فهذا منبِّه على أنّنا حينما نلقي «ربع كيلو» من ماء الرمّان في ماءٍ مطلقٍ كثيرٍ لا يستهلك إلّا صفةً، إذ لو كانت الذات تستهلك لقلّتها لم يكن فرق في استهلاكها بين ما إذا كانت من جنس الملقى فيه، أو من غير جنسه.

وإن قيل بأنّ القليل الملقى في كثيرٍ من جنسه يستهلك ذاتاً أيضاً فهذا خلاف الوجدان العرفي، ويمكن الإتيان بمنبّهاتٍ على هذا الوجدان.

فمثلاً: إذا كان لدينا ماء مطلق أقلّ من الكرّ بمقدار «ربع كيلو» فألقينا فيه

« ربع كيلو » من الماء فلا شكّ في أنّ العرف يرى أنّ هذا الماء قد أصبح أزيد من السابق، ويطبِّق عليه عنوان الكرّ، ويبني على انطباق دليل اعتصام الكرّ عليه.

واعترافه بما هو عرف بهذه الزيادة هو بنفسه دليل على أنّه لا يرى الماء القليل الملقى منعدماً وفانياً في نفسه، بل يرى أنّ هذه الزيادة هي نفس ذلك الماء القليل الملقى؛ لا أنّها من خلق الساعة.

بل يمكن أن نفرض أنّنا ألقينا في ذلك الماء الذي يقلّ عن الكرّ « ربع كيلو » من ماء الرمّان الطاهر، إذ قد يلتزم بالاعتصام لصدق عنوان الكرّ المطلق على ما هو الموجود فعلاً، مع أنّ هذه الزيادة ليست في نظر العرف من خلق الساعة، بل هي نفس ماء الرمّان، وهذا يعني أنّه لم يستهلك ولم ينعدم ذاتاً، وإنّما استهلك صفةً، بمعنى أنّ إضافته انعدمت، لا ذاته.

ومثال آخر يمكن جعله منبّهاً إلى الوجدان العرفيّ المدّعى، وهو: أنّا لو ألقينا قنينةً من ماء الورد في ماء وردٍ كثيرٍ يبلغ ألف قنينةً ـ مثلاً ـ فلا ينبغي الإشكال في أنّ الملقىٰ لا يعتبر تالفاً عرفاً، وإلّا لزم اشتغال الذمّة بقيمته، على فرض أن يكون قيمياً إذا كان القليل مملوكاً للغير وأخذه مالك الماء الكثير وألقاه في ماء ورده؛ لأنّ الميزان في الانتقال إلى القيمة هو التلف العرفيّ للمال وإن كان محفوظاً دقّةً، كما لو غسل الإنسان بدنه بماء الغير فإنّ الماء يعتبر تالفاً عرفاً، وتشتغل ذمّة الغاسل بقيمته وإن كان الماء محفوظاً دقّةً في الرطوبات المتبقية.

فلو التزم في المقام بأنّ الملقى مستهلك ذاتاً يلزم اشتغال الذمّة بالقيمة، مع أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ الارتكاز العرفيّ قاضٍ بالشركة في ماء الورد الخارجِيِّ ـ بكسر خارجي ـ يناسب نسبة أحد الماءين إلى الآخر.

والحاصل: أنّه ينبغي الاعتراف بأنّ المضاف المتنجس الملقى في المعتصم محفوظ في النظر العرفيّ ذاتاً، ولكنّه غير محفوظٍ صفةً. وعلى هذا الأساس تُقَرَّب

مطهّرية الاستهلاك ببيانٍ آخر.

وحاصله : أنّ من جملة الصفات التي يفقدها المضاف المتنجّس الملقىٰ هي القابلية للحكم بالنجاسة؛ لأنّ انتشارَه في ما اُلقي فيه وتشتُّتَ أجزائه يوجب وصول كلِّ جزءٍ من أجزائه إلى درجةٍ من الصغر بحيث لا تصلح ـ بحسب الارتكاز العرفيّ ـ لأن تكون موضوعاً للاستقذار والنجاسة، وبهذا يكون الاستهلاك مطهّراً؛ لأنّ قابلية الجسم للاستقذار عرفاً تتوقّف على حدٍّ أدنى من الحجم، وبهذا لا يحكم بالنجاسة على الأجزاء العقلية غير المحسوسة المتبقّاة في موضع النجاسة؛ لأنّ صغرها يأبى عن استقذارها عرفاً.

وهذا الوجه يطابق الوجدان العرفي، ولا يتوقّف على دعوى كون المضاف الملقى مستهلكاً ذاتاً. كما أنّه يتمّ في تمام فروض المسألة، فيكون مدركاً للحكم بمطهّرية الاستهلاك لو اُلقي مقدار ملعقةٍ من المضاف المتنجّس في ألف رطلٍ عراقيٍّ من الماء المطلق لو بني على أنّ الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المتنجّس.

كما أنّه يكون مدركاً للحكم بمطهّرية الاستهلاك لو اُلقي الجامد في جامدٍ آخر كثير.

وإن شئت قلت : إنّ المضاف الملقىٰ بعد أن ينتشر وتصغر أجزاؤه وتدقّ يكون للعرف نظرتان إليه : فهو حين ينظر إلى كلّ جزءٍ من تلك الأجزاء بمفرده يراه مستهلكاً وفانياً، وحين ينظر إلى المضاف الملقى المنتشر بنظرةٍ جمعيةٍ يراه موجوداً. ولكنّ اعترافه بوجوده بالنظرة الجمعية لا يوجب أن يحكم عليه بالنجاسة؛ لأنّ الأجزاء واصلة إلى درجةٍ من الصغر بحيث لا تقبل الاستقذار عرفاً.

الوجه الثاني لتقريب مطهّرية الاستهلاك : أنّ المضاف المتنجّس بعد فرض استهلاك صفته ـ بمعنى زوال الإضافة عنه، كما بيّنّا في مناقشة الوجه الأوّل ـ

يصبح ماءً مطلقاً متنجّساً، والماء المطلق المتنجّس يطهر بالاتّصال بالمعتصم، فيحكم بطهارته في المقام؛ لاتّصاله بالكرّ أو الجاري.

وهذا الوجه يختلف عن الوجه السابق ملاكاً ونتيجةً:

أمّا من ناحية الملاك فلأنّ الوجه السابق لم يكن بحاجةٍ إلى ضمّ دليل مطهّرية الاتّصال بالمعتصم للماء المطلق المتنجّس، كصحيح ابن بزيع[1] ـ مثلاً ـ لو قيل بدلالته على ذلك، بخلاف هذا الوجه الذي يرجع في الحقيقة إلى جعل المقام صغرى لدليل مطهّرية الاتّصال بالمعتصم للماء المطلق المتنجّس؛ لأنّ المضاف بعد تحوّله إلى الإطلاق بسبب الاستهلاك يصبح من صغريات ذلك الدليل، فالمطهِّر ليس هو الاستهلاك، بل الاتّصال بالمعتصم، والاستهلاك يحقّق الصغرى لهذا المطهِّر؛ لأنّه يحوّل المضاف إلى ماءٍ مطلق.

وأمّا من ناحية النتيجة فقد عرفت أنّ مطهّرية الاستهلاك بالوجه الأوّل لا تختصّ باستهلاك المائع في الكرّ والجاري، وأمّا مطهّرية الاستهلاك بهذا الوجه فتختصّ بذلك. ولا يشمل مثل استهلاك الجامد في الجامد، أو المائع في ماءٍ غير معتصمٍ، حتّى على القول بعدم انفعال الماء بملاقاة المتنجّس مطلقاً؛ لأنّ دليل مطهّرية الاتّصال إنّما ورد في اتّصال الماء المطلق المتنجّس بالماء المطلق المعتصم خاصّةً.

الوجه الثالث: هو استفادة ذلك من الأخبار الدالّة على نفي البأس عن الكرِّ إذا وقع فيه البول مثلاً[2]. وبيان ذلك بأحد تقريبين:

أحدهما: أنّ البول إذا وقع في الكرّ فالأجزاء المحيطة بهذا البول تتغيّر

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٥.

لا محالة، فتصير من المضاف المتنجّس، والمفروض أنّ تلك الأخبار دلّت على طهارتها ونفي البأس عن تمام ما في الكرّ.

وهذا الوجه يتوقّف على إحراز كون الغالب في الأجزاء المجاورة للبول أن تصبح مضافة، وأمّا إذا لم يحرز ذلك وقيل: إنّ المتيقّن حصول التغيّر فيها لا الإضافة فلا يتمّ هذا التقريب.

والتقريب الآخر: هو التمسّك بالأولوية، بأن يقال: إنّ ظاهر نفي البأس في تلك الأخبار هو نفي البأس عن المتحصّل بعد الملاقاة، لا عمّا كان ماءً قبل الملاقاة فقط، وحينئذٍ يدلّ بإطلاقه على طهارة نفس البول بالاستهلاك؛ لأنّ البول جزء من المتحصّل بعد الملاقاة، فإطلاق نفي البأس يشمله، وإذا طهر عين النجس بالاستهلاك فيطهر المضاف المتنجّس بالأولوية العرفية.

وهذا الوجه يختصّ أيضاً بالاستهلاك في المعتصم؛ لأنّ مورد الروايات طهارة عين النجس بالاستهلاك في المعتصم، فهي إنّما تدلّ بالأولويّة على طهارة المتنجّس بالاستهلاك في المعتصم ولا تشمل الاستهلاك في غيره.

ثمّ إنّ ظاهر العبارة المنقولة عن الشيخ [1]، في باب تطهير المضاف المتنجّس أنّه يشترط في ذلك أن لا يتغيّر الماء المطلق الذي يراد تطهير المضاف به من ناحية أوصاف المضاف المتنجّس، فإن تغيّر بأوصافه لا يحكم بالطهارة.

وقد بنى السيّد ، في المستمسك[2] والسيّد الأُستاذ[3] ـ دام ظلّه ـ هذا الكلام على مسألةٍ في بحث التغيّر، وهي: إنْ تغيّر الماء المعتصم بأوصاف

(١) المبسوط في فقه الإماميّة ١ : ٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١١٧.

(٣) التنقيح ١ : ٦٦.

المتنجّس هل يوجب نجاسة الماء، أوْ لا ؟ فإن بني على أنّه يوجب النجاسة فهذا الشرط صحيح، وإلّا فلا موجب له.

والتحقيق: أنّه لا بدّ لدى دراسة هذا الشرط من الرجوع إلى مدرك مطهّرية الاستهلاك، فقد تقدّم أنّ مطهّرية الاستهلاك يمكن أن يستدلّ عليها بأحد وجوهٍ ثلاثة:

فعلى بعض تلك الوجوه يتعيّن هذا الشرط الذي ذكره الشيخ، حتّى لو لم نقل بأنّ التغيّر بأوصاف المتنجّس منجّس؛ وذلك لأجل قصور دليل المطهّرية عن الشمول؛ لفرض فقدان ذلك الشرط.

وعلى بعض تلك الوجوه لا قصور في دليل المطهّرية في نفسه عن الشمول؛ لفرض فقدان ذلك الشرط، فتكون المسألة رهناً بما يختار في تغيّر المعتصم بأوصاف المتنجّس.

وعلى بعض تلك الوجوه يمكن أن يُدَّعى قصور دليل المطهّرية في نفسه عن الشمول؛ لفرض فقدان ذلك الشرط. كما يمكن أن يُدَّعى الشمول فيه، بمعنى احتياج إثبات القصور أو الشمول إلى بحثٍ واستظهار.

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّ الدليل على مطهّرية الاستهلاك إن كان منحصراً بالوجه الثالث ـ من الوجوه الثلاثة السابقة ـ فيتعيّن المصير إلى ذلك الشرط؛ لقصور الدليل عن الشمول لفرض فقدانه.

وبيانه: أنّ الوجه الثالث هو التمسّك بالأخبار الواردة في بولٍ يقع في كرّ، والنافية للبأس عنه، فإنّ هذه الروايات لها مدلول مطابقي وهو طهارة نفس البول بالاستهلاك في الكرّ ومدلول التزاميّ وهو طهارة المضاف المتنجّس بالاستهلاك في الكر. ولا إشكال في أنّ المدلول المطابقيّ مختصّ بصورة ما إذا لم يتغيّر الماء بأوصاف البول المستهلك؛ لأنّ الماء لو تغيّر بأوصافه ينجس بلا إشكالٍ

ولو استهلك البول فيه ؛ لأنّ كلّ ماءٍ معتصمٍ ينجس بالتغيّر بأوصاف عين النجاسة.

وإذا ثبت أنّ المدلول المطابقيّ مختصّ بخصوص هذه الصورة فالمدلول الالتزاميّ إنّما يُثبِت بقانون الأولوية طهارة المضاف المتنجّس بالاستهلاك أيضاً ، مع حفظ صورة عدم تغيّر الماء المطلق بأوصاف المستهلك، إذ في غير هـذه الصورة، لا جزم لنا بالأولوية.

فلو قارنّا بين صورة استهلاك البول في الماء مع عدم تغيّر الماء بأوصافه، وصورة استهلاك المضاف المتنجّس في الماء مع تغيّر الماء بأوصاف المضاف المتنجّس فلا قطع لنا بأولوية الصورة الثانية بـالطهارة مـن الصـورة الأُولى، ولا بالمساواة بين الصورتين، وإنّما يحصل القطع بالأولوية فيما إذا تحفّظنا على تمام القيود المأخوذة في المدلول المطابقيّ ـ التي منها : أن لا يكتسب الماء صفات ما يستهلك فيه في جانب المدلول الالتزاميّ ـ وقارنّا بين حالة بولٍ يستهلك في ماءٍ دون أن يكتسب صفته، وحالة مضافٍ متنجّسٍ يستهلك في ماءٍ دون أن يكتسب صفته.

وهكذا يتّضح أنّه مع فرض تغيّر الماء بوصف المضاف المتنجّس لا إطلاق في دليل المطهّرية يقتضي طهارة الماء المضاف في هذا الفرض.

هذا إذا كان دليل المطهّرية منحصراً بالوجه الثالث.

وأمّا إذا قبلنا الوجه الثاني وقلنا : إنّ المضاف المتنجّس يتحوّل بالاستهلاك إلى ماءٍ مطلقٍ متنجّسٍ فيطهر بالاتّصال بالمعتصم ـ كما هو الحال في كلّ ماءٍ مطلقٍ متنجّس ـ فلا قصور في دليل مطهّرية الاستهلاك حينئذٍ عن الشمول لفرض تغيّر الماء المعتصم بأوصاف المضاف المتنجّس المستهلك فيه.

وذلك أنّا إذا بنينا في مسائل التغيّر على أنّ تغيّر الماء المعتصم بأوصاف المتنجّس لا ينجّسه فلا يبقى أي قصورٍ في التمسّك بـإطلاق دليـل مـطهّرية

الاستهلاك للحكم بطهارة المضاف المتنجّس المستهلك، حتّى مع فرض تغيّر الماء المعتصم بأوصافه؛ لأنّ المضاف المتنجّس قد خرج بالاستهلاك عن الإضافة إلى الإطلاق عرفاً بحسب الفرض، غاية الأمر أنّه أوجب صيرورة الماء المستهلك فيه ماءً متغيّراً، إلّا أنّ هذا التغيّر لم يخرج الماء المستهلك فيه عن الاعتصام؛ لأنّه تغيّر بأوصاف المتنجّس، لا بأوصاف النجاسة.

فعلى الوجه الثاني ينحصر مدرك الشرط الذي ذكره الشيخ في البناء في مسائل التغيّر على أنّ التغيّر بأوصاف المتنجّس يوجب تنجّس المعتصم أيضاً.

وأمّا إذا كان المدرك لمطهّرية الاستهلاك الوجه الأوّل: إمّا بتقريبه المشهور، وهو: أنّ المضاف منعدم في النظر العرفي، وإمّا بتقريبه الذي أوضحناه، وهو: أنّ أجزاء المضاف تصبح بدرجةٍ من الضآلة تجعل النظر العرفي ـ رغم اعترافه بوجودها ـ يلحقها بالمعدوم من ناحية عدم الاستقذار فقد يشكّ بناءً على هذا الوجه في شموله لفرض تغيّر الماء المعتصم بأوصاف المضاف المتنجّس المستهلك فيه.

إذ قد يدّعىٰ ـ على أساس التقريب الأوّل ـ أنّ ظهور وصف المضاف المتنجّس في الماء يكون بنفسه منبّهاً للعرف، ومانعاً له عن إعمال المسامحة في رؤيته فانياً ومنعدماً.

وقد يدّعىٰ ـ على أساس التقريب الثاني ـ أنّ انفعال الشيء بملاقاة النجس وتأثّره به وإن كان يتوقّف على حدٍّ أدنىٰ من الحجم لذلك الشيء فلا يتعقّل العرف تأثّر ما هو أصغر من ذلك حجماً، كما لا يتعقّل تأثّر الجامد اليابس بالملاقاة بسبب عدم الرطوبة.

ولكن إذا توفّر الحجم المطلوب وانفعل الشيء فبقاء النجاسة ليس رهناً

ببقاء ذلك الحجم. كما أنّ الرطوبة إذا توفّرت لدى الملاقاة فلا يكون بقاء الانفعال رهناً ببقائها، وإنّما بقاء القذارة في القذر عرفاً رهن بأن يكون لوجوده مظهر متمثّل: إمّا في حجمٍ معتدٍّ به، أو في الصفات التي هي مرتبة معتدّ بها من وجوده عرفاً.

ثمّ ينبغي أن يعلم: أنّ استهلاك المضاف المتنجّس في الماء المعتصم هو إحدى حالات اتّصال المضاف المتنجّس بالمعتصم، فإنّ اتّصال أحدهما بالآخر له حالات:

الأُولى: أن يستهلك المضاف المتنجس في المعتصم، وهي الحالة التي درسناها.

الثانية: أن تستهلك الخصوصيّة التي بها صار المضاف المتنجّس مضافاً، دون أن يستهلك هو، كما إذا كان مضافاً بمقدارٍ من الأجزاء الترابية فأُلقي على خمسة أضعافه من الماء المطلق، فإنّ تلك الكمّية من التراب سوف تتوزّع في مجموع الماء، وبذلك تضمحّل عرفاً، ويخرج الماء الذي كان مضافاً بسببها عن الإضافة إلى الإطلاق نتيجةً لاضمحلالها. فالاستهلاك هنا للخصوصية، لا لذات المضاف؛ لأنّ نسبة الواحد إلى الخمسة لا توجب ضآلة أجزائه إلى درجة الاستهلاك.

وفي هذه الحالة لا ينطبق الوجه الأوّل، وهو انعدام المضاف؛ لوضوح أنّ المستهلك خصوصيّته التي بها صار مضافاً، لا نفسه.

ولا ينطبق الوجه الثالث؛ لأنّ الأولوية غير موجودةٍ مع فرض عدم الاستهلاك.

وأمّا الوجه الثاني فقد يقال بانطباقه؛ لأنّ المضاف المتنجّس بعد استهلاك الخصوصيّة التي بها صار مضافاً يصبح مطلقاً متنجّساً، فيطهر بالاتّصال بالمعتصم.

وهذا صحيح إذا أمكن افتراض أنّ الماء الذي اُلقي فيه لم يتجزّأ، ولم ينفصل بعضه عن بعضٍ بسبب ما اُلقي فيه على نحوٍ ينقص عن الكرّية.

الحالة الثالثة: أن يلقى الماء المضاف في الماء المعتصم بنحوٍ لا يستهلك أحدهما في الآخر، ولكن يؤدّي إلى خروج الماء المطلق عن كونه مطلقاً إلى كونه مضافاً، وهذا يتصوّر بأحد وجهين:

أحدهما: أن يفترض للماء المضاف من الناحية الكيفية خواصّ وصفات شديدة التأثير، بحيث يخرج الماء المطلق عن الإطلاق بالتأثير الكيفيّ لا الكمّي، أي التأثير بالخاصّية لا بالكمّية، وفي مثل ذلك لا ينبغي الإشكال في الحكم بنجاسة الجميع، وعدم انطباق شيء من الوجوه الثلاثة المتقدّمة.

والآخر: أن يفترض تساوي الماء المضاف والماء المطلق، أو تقاربهما في الخواصّ والكمّية معاً، فحينما يُلقى أحدهما في الآخر تدقّ وتصغر أجزاء كلٍّ من المضاف والمطلق بنسبةٍ واحدة، فلا جزء المطلق يتغلّب على جزء المضاف، ولا العكس، بل إنّ جزء كلٍّ من المضاف ـ ولنفرضه ماء الرمّان مثلاً ـ والمطلق يبلغ بالتفرّق والتشابك الحاصل بين المطلق والمضاف إلى درجةٍ من الصغر والضآلة بحيث لا يتوجّه العرف إليه توجّهاً استقلالياً؛ لأنّ هناك حدّاً أدنىٰ من الحجم للشيء الذي يتوجّه إليه العرف توجّهاً استقلالياً.

وهذا يعني: أنّ أدنىٰ ما يتوجّه إليه العرف من أجزاء هذا المائع هو مركّب من جزءٍ من المضاف وجزءٍ من المطلق. وأمّا الجزء المتمحّض في كونه جزءاً للمطلق أو في كونه جزءاً للمضاف فلا يتوجّه إليه العرف توجّهاً استقلالياً؛ لصغره، ويؤدّي ذلك إلى صيرورة المائع بمجموعه ماءً مضافاً؛ لأنّ العرف ـ بما هو عرف ـ كيفما نظر إلى أجزاء هذا المائع لا يرى ماءً متمحّضاً في المائية، بل يرى ماءً وشيئاً آخر، وهو معنى خروج الماء عن التمحّض في المائية، أي عن الاطلاق. وفي

مثل ذلك يحكم بنجاسة الجميع ؛ لعدم تطرّقِ شيءٍ من الوجوه الثلاثة المتقدّمة في الاستهلاك.

الحالة الرابعة : أن يلقى الماء المضاف على الماء المطلق بنحوٍ يبقى المضاف مضافاً والمطلق مطلقاً ، ويصدق العرف بأنّ لكلٍّ منهما وجوداً صالحاً لأن يقع موضوعاً مستقلاًّ للحكم بالطهارة أو النجاسة.

وهذه الحالة تحصل : إمّا في فرضٍ تكون الملاقاة فيه بين المضاف المتنجّس والماء بمجرّد اتّصال أحدهما بالآخر دون امتزاج ، وإمّا في فرض حصول الامتزاج ولكن بدرجةٍ من الامتزاج الناقص ، الذي يتيح للعرف أن يميّز نقاط تجمّع الماء المطلق.

ففي الفرض الثاني يحكم بنجاسة الجميع إذا فرض أنّ الامتزاج أدّىٰ إلى تقطّع أوصال الكرّ بحيث لم يعدّ هناك خطّ اتّصالٍ بين نقاط التجمّع للماء المطلق ، إذ يصبح الماء المطلق الكرّ عبارةً عن عدّة مياهٍ مطلقةٍ قليلة ، فتنفعل بالملاقاة بناءً على انفعال الماء القليل ، ويبقى المضاف على انفعاله فيحكم بنجاسة الجميع.

وأمّا في الفرض الأوّل فكلّ من المضاف والمطلق يبقى على حكمه :

أمّا المضاف فيبقى نجساً ؛ لأنّ الوجوه الثلاثة لمطهّرية الاستهلاك كلّها لا تأتي.

وأمّا المطلق فيبقى طاهراً ؛ لأنّه لا يزال ماءً مطلقاً كرّاً فلا ينفعل بالملاقاة.

والأحكام التي بيّنّاها للحالات الأربع مبنيّة على عدم قيام دليلٍ علىٰ مطهّرية الماء المطلق للماء المضاف المتنجّس بالاتّصال.

وأمّا إذا بني على قيام دليلٍ على أنّ الماء المطلق يطهِّر المضاف المتنجّس

بالاتّصال، كما يطهر المطلق المتنجّس بالاتصال ـ على ما ذهب إليه العلّامة [١] ـ فلا بدّ من الحكم بطهارة المضاف في الحالة الرابعة، بل وفي الحالة الثالثة أيضاً؛ لأنّ الماء المطلق لا يصبح في الحالة الثالثة مضافاً بمجرّد الاتّصال بالمضاف المتنجّس، فيمكن أن نفرض وقوع الاتّصال مع الماء المطلق ـ بما هو مطلق ـ ثمّ تحوّل المطلق إلى المضاف، فيكون التحوّل إلى الإضافة بعد وقوع المطهّر وزوال النجاسة.

ومن هنا يقع الكلام فعلاً في تلك الدعوى المنسوبة إلى العلّامة[٢]، وهي: مطهّرية الماء المطلق للماء المضاف بالاتّصال، على حدّ مطهّريّته للمطلق المتنجّس عند اتّصاله بالمعتصم.

وما يستدلّ به على ذلك وجهان:

الوجه الأوّل: التمسّك بمطلقات مطهّرية الماء.

الوجه الثاني: التمسّك بما دلّ على حصول التطهير بالماء بمجرّد الإصابة أو الرؤية، من قبيل ما ورد من قوله مشيراً إلى ماء المطر: «كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر»[٣]، أو مشيراً إلى غديرٍ من الماء: «إنّ هذا لا يصيب شيئاً إلّا وطهّره»[٤].

وسوف نشير إلى نكتة امتياز هاتين الروايتين على المطلقات المستدلّ بها في الوجه الأوّل.

---

(١) منتهى المطلب ١ : ٥٤.

(٢) نسبه إليه الشهيد في ذكرى الشيعة ١ : ٧٤.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٤٦، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٤) لم نعثر عليه في المصادر الروائية، ورواه مرسلاً العلّامة في مختلف الشيعة ١ : ١٧٨.

أمّا الوجه الأوّل : فإن اُريد بالمطلقات إطلاق ما دلّ على الأمر بالغسل، من قبيل قوله في موثّقة عمّار : « يغسل كلّ ما أصابه »[١] بتقريب : أنّ الأمر بالغسل إرشاد إلى مطهّرية الماء فيدلّ بعمومه على عموم المطهّرية، فيرد عليه : أنّ الأمر بالغسل ليس له إطلاق لما لا يعقل فيه الغسل كالمائع المتنجّس، فلا معنى لإثبات مطهّرية الماء له بلسان الأمر بغسله بعد فرض عدم صلاحيته للغسل، فالأوامر بالغسل مختصّة بغير المائعات.

وإن اُريد بالمطلقات ما دلّ على طهورية الماء بتقريب : أنّ ما دلّ على طهورية الماء وإن لم يتعرّض بلسانه اللفظيّ لما يكون الماء مطهّراً له إلّا أنّ مقتضى حذف المتعلّق هو انعقاد الإطلاق من هذه الناحية، فيثبت كونه مطهّراً لكلّ ما يتنجّس فيرد عليه : أنّ بعض ما دلّ على طهورية الماء لا يعلم بأنّ المراد من الطهورية فيه المطهّرية ليتمسّك بإطلاقه ؛ لاحتمال أن يكون المراد بالطهورية فيه الشدّة في النقاء والطيب المساوقة للاعتصام، وذلك كالحديث النبويّ المعروف : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء، إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه »[٢] فإنّ الطهورية فيه يحتمل أن تكون بمعنى شدّة النقاء المساوقة للاعتصام، ويكون قوله : « لا ينجّسه شيء » بمثابة التفسير للطهورية وتكرار معناها، ولهذا لم يعطف بالواو.

وبعض ما دلّ على طهورية الماء لم يكن في مقام بيان طهورية الماء ابتداءً ليتمسّك بإطلاقه من هذه الناحية، كما في قوله : «إنّ الله جعل التراب طهوراً

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

كما جعل الماء طهوراً»[١] فإنّ هذه الرواية مسوقة لبيان طهورية التراب، وتشبيهه في الطهورية بطهورية الماء المفروغ عنها في نفسها والمرتكزة ارتكازاً نوعياً.

فلو لم نقل بأنّ هذا التشبيه بنفسه يكون قرينةً على أنّ المراد بطهورية الماء المطهّرية من الحدث خاصّة ـ لأنّ هذا هو الشأن البارز للتراب في مقام المطهّرية ـ فلا أقلّ من القول بعدم إمكان التمسّك بإطلاق الرواية لإثبات مطهّرية الماء لكلّ شيء؛ لأنّها غير مسوقةٍ لبيان ذلك، بل هي متفرّعة على المفروغية عنه، وفي مقام تقريب طهورية التراب وتشبيهها بطهورية الماء المفروغ عنها.

وبعض ما دلّ على طهورية الماء ورد بلسان: أنّ «الماء يطهِّر ولا يطهَّر»[٢]، والمستظهر من مثل هذا اللسان ـ بقرينة التقابل بين يطهِّر ولا يطهَّر ـ أنّه في مقام بيان التقابل بين المطهّرية ـ بالكسر ـ والمطهَّرية ـ بالفتح ـ، فهو من قبيل قولنا: «يَرزُق ولا يُرزَق»، أو «يعلِّم ولا يعلَّم»، فإنّ ما يستفاد من نظائر هذا اللسان أنّ هذا شأنه، وذاك ليس شأنه. وأمّا أنّ هذا الذي هو شأنه ما هي حدوده وسعته؟ فليس في مقام البيان من هذه الناحية ليتمسّك بإطلاقه.

وبعض ما دلّ على طهورية الماء يقترن بما يصلح أن يكون حاكماً على الإطلاق الناشئ من حذف المتعلّق، من قبيل قوله في رواية داود بن فرقد: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بولٍ قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسّع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض، وجعل لكم الماء طهوراً»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٣، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٤ و ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ و ٧.

(٣) المصدر السابق: ١٣٣ ـ ١٣٤، الحديث ٤.

فإنّ كلمة: «لكم» تصلح أن تكون بياناً لمتعلّق الطهورية، فكأنّه قال ـ بناءً على هذا الاحتمال ـ: «وجعل الماء طهوراً لكم»، فيدلّ على مطهّرية الماء للإنسان في مقابل بني إسرائيل الذين كان الماء لا يطهّرهم إذا أصابهم البول، بل يقرضون لحومهم بالمقاريض، ومع احتمال ذلك لم يحرز حذف المتعلّق لينعقد للدليل ظهور في الإطلاق.

وهكذا يظهر أنّ كثيراً ممّا يستدلّ به على إطلاق المطهّرية في الماء غير خالٍ من المناقشة في المقام، ولو تمّ لدينا ما يسلم عن كلّ المناقشات السابقة فيرد أيضاً على الاستدلال به:

أوّلاً: أنّ حذف المتعلّق إنّما يدلّ على الإطلاق لو لم توجد قرينة على تعيين هذا المتعلّق، إذ مع وجودها لا مجال لإجراء مقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق. والقرينة في المقام موجودة، وهي الارتكاز العرفي، فإنّ ارتكازية كون الماء مطهّراً بالملاقاة والمماسة، لا بالمجاورة ـ مثلاً ـ أو غير ذلك من الأشياء تكون قرينةً على أنّ المتعلّق المحذوف هنا هو عنوان الملاقي، ومعه يكون الدليل دالّاً على مطهّرية الماء لما يلاقيه، والمضاف المتنجّس المتصّل بالمعتصم تختصّ ملاقاة المعتصم بالسطح المماس منه للمعتصم، فلا موجب للحكم بطهارة سائر سطوحه غير الملاقية للمعتصم، على ما سوف يأتي إن شاء الله تعالى.

وثانياً: أنّ هناك بحثاً كلّياً في كون حذف المتعلّق ملاكاً للإطلاق، فإنّ هذا كلام مشهور لا أساس له، وإنّما ادّعاه جماعة؛ لأنّهم يرون في كثيرٍ من موارد حذف المتعلّق استظهار الإطلاق عرفاً، فخيّل لهم أنّ منشأ ذلك هو كون حذف المتعلّق ملاكاً للإطلاق، مع أنّ منشأه ـ في الحقيقة ـ قرينيّة الارتكاز بمناسبات الحكم والموضوع على ما هو المحذوف.

وأمّا مع فرض غضّ النظر عن الارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع :

فتارةً يفرض أنّ الكلمة المحذوفة معيّنة مفهوماً ، ولكن لا ندري أنّ المراد هل هو مطلقها ، أو مقيّدها ؟ فيثبت الإطلاق في ذلك ، من قبيل ما إذا قال : « لا يحلّ مال امرئٍ مسلمٍ إلّا بطيب نفسه » وفرضنا العلم بأنّ الكلمة المحذوفة التي هي متعلّق « لا يحل » كلمة « التصرّف » ، فمرجع الكلام ـ بعد فرض تثبيت المحذوف وإبراز المستتر ـ لا يحلّ التصرّف في مال امرئٍ مسلم .

فإذا تردّد الأمر بين أن يكون المراد تحريم التصرّف مطلقاً ، أو خصوص التصرّف المقيّد بكونه متلفاً للمال تمسّكنا بالإطلاق ومقدمات الحكمة ، إذ لا فرق في التمسّك بمقدمات الحكمة بين الكلمة المذكورة صريحاً والكلمة المحذوفة والموجودة تقديراً .

وأُخرى يفرض أنّ الكلمة المحذوفة مردّدة أساساً بين كلمتين ومفهومين ، كما لو فرض أنّ متعلّق « لا يحلّ » ـ في المثال السابق ـ مردّد بين « الأكل » بالمعنى المساوق للتملّك وبين « التصرّف » ، وهما مفهومان متباينان من الناحية المفهومية ، وبينهما عموم وخصوص مطلق ففي مثل ذلك لا يمكن لمقدمات الحكمة أن تعيّن كون المراد للمتكلّم أعمّ المفهومين .

ففرق كبير بين ما إذا تعيّن كون مفهومٍ مّا مراداً للمتكلّم ودار الأمر بين أن يريد مطلقه أو مقيّده ، وبينما إذا لم يتعيّن كون مفهومٍ مّا مراداً للمتكلّم ، ودار الأمر بين أن يريد مفهوماً أعمّ أو مفهوماً أخصّ .

ففي الأوّل الدالّ على أصل إرادة المفهوم مفروض ، والدالّ على إطلاقه هو نفس عدم نصب القرينة على التقييد ؛ لكون التقييد مؤونةً زائدةً عرفاً ، كما هو مقتضى مقدمات الحكمة .

وأمّا في الثاني فلا يوجد ما يدلّ على إرادة ذات المفهوم الأعمّ في نفسه

لكي تصل النوبة إلى إثبات إطلاقه.

ومجرّد كون أحد المفهومين أعمّ من الآخر لا يجعل إرادة المفهوم الآخر ذا مؤونةٍ زائدةٍ عرفاً بعد فرض كونهما مفهومين متباينين في عالم المفهومية عرفاً، بمعنى أنّ المفهوم الأعمّ غير محفوظٍ ضمن المفهوم الأخصّ على حدّ انحفاظ ذات المطلق ضمن المقيّد؛ ليكون الأمر في المؤونة دائراً عرفاً بين الأقلّ والأكثر، كما في موارد جريان مقدمات الحكمة.

وعلى هذا الأساس ففي موارد حذف المتعلّق إذا تعيّنت الكلمة المحذوفة مفهوماً ـ بمناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ـ وشكّ في إطلاقها وتقييدها أمكن إثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة؛ لأنّ الأمر في المؤونة دائر بين الأقلّ والأكثر، فمؤونة لحاظ ذات المطلق متيقّنة، ومؤونة لحاظ القيد الزائد لا قرينة عليها فتنفىٰ بالإطلاق.

وأمّا إذا لم تتعيّن الكلمة المحذوفة وتردّدت بين كلمتين لكلٍّ منهما مفهوم وأحد المفهومين أعمّ مطلقاً من المفهوم الآخر فلا يمكن تعيين المفهوم الأعمّ ونفي الأخصّ بمقدمات الحكمة؛ لأنّ المفهوم الأعمّ حيث إنّه ليس محفوظاً بذاته في ضمن المفهوم الأخصّ فلا يكون متيقّناً ليؤخذ به وينفى الزائد عليه بالإطلاق، وإنّما هو مباين للمفهوم الأخصّ، ولا مُعيِّن لأحدهما.

فيكون المقام من قبيل ما إذا كان المولى قد صرّح بالمتعلّق ونحن لم نسمع الكلمة، وتردّد أمرها بين كلمتين إحداهما أعمّ مفهوماً من الأُخرى، فكما لا إشكال هنا في عدم جواز التمسّك بمقدمات الحكمة لإثبات أنّ مراده هو المفهوم الأعمّ كذلك لو قدّر المولى المتعلّق تقديراً ونحن لم نعرف ماذا قدّر وتردّد بين مفهومٍ أعمّ ومفهومٍ أخصّ.

ومن أجل هذا البيان قلنا بالإجمال في قوله: «لا يحلّ مال امرئٍ مسلمٍ»

بحيث لا نتمسّك بإطلاقه لإثبات حرمة غير الأكل من أنحاء التصرّفات؛ لأنّ المحذوف مردّد بين كلمتين، ولا مُعيِّن لإحداهما بحسب الارتكاز العـرفي، وهما: «الأكل» و«التصرف»، لا أنّ المحذوف معيّن في كلمةٍ بالذات ويكون التردّد في إطلاقها وتقييدها.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالاستدلال بإطلاقات مـطهّرية المـاء، أي الوجـه الأوّل.

وأمّا الوجه الثاني فيمتاز على الوجه الأوّل: بأنّـنا لو مـنعنا الإطـلاق بملاك حذف المتعلّق فيما يستدلّ بإطلاقه على مطهّرية الماء لجميع الأشـياء في الوجه الأوّل لَما أمكن إسراء المنع إلى ما استدلّ به في الوجه الثاني؛ لأنّ قوله: «إنّ هذا لا يصيب شيئاً إلّا وطهّره» لا يشتمل على الإطـلاق بـملاك حذف المتعلّق، بل بملاك التصريح بالمتعلّق، ولكنّه يشترك مع روايات طهورية الماء في الوجه الأوّل في اعتراضٍ واحد، وهو: أنّ مناط المطهّرية فيها جميعاً هو رؤية الماء وإصابته وملاقاته، غاية الأمر أنّ هذا العنوان مصرّح به في روايات الوجه الثاني، ومستفاد بقرينة الارتكاز من روايات طهورية الماء في الوجـه الأوّل.

وحينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة أنّ الماء المضاف هل يعتبر فرداً واحداً من موضوع دليل المطهّرية فيكون الملاقي لأيّ جزءٍ منه ولأيّ سطحٍ ملاقياً لمجموع ذلك الماء، أو يعتبر أفراداً متعدّدةً، فإذا لاقى بسطح أو بجزء الماء المطلق اختصّ أثر الرؤية والإصابة بذلك السطح والجزء خاصّة؟

فعلى الأوّل يمكن التمسّك بدليل المطهّرية لإثبات أنّ المضاف المتنجّس يطهر بالاتّصال بالمعتصم.

وعلى الثاني لا يمكن التمسّك بذلك لإثبات المـطهّرية؛ لأنّ المـعتصم

لا يلاقي إلّا سطحاً معيّناً، فلا موجب لمطهّريته لسائر السطوح والأجزاء.

وما يمكن أن يتوهّم دليلاً على إثبات الأوّل وكون الماء المضاف فرداً واحداً من موضوع دليل المطهّرية: أنّه لا إشكال في أنّ الماء المضاف ينفعل بتمامه عند ملاقاة النجاسة لأيّ جزءٍ منه، وليس ذلك إلّا لأنّ الماء المضاف يلحظ عرفاً فرداً واحداً من موضوع دليل الانفعال بحيث تنسب ملاقاة النجاسة إلى مجموع الماء المضاف، وإن كانت النجاسة بالدقّة لم تلاقِ إلّا جزءه. فكما يلحظ المضاف فرداً واحداً من موضوع دليل الانفعال على هذا النحو كذلك لا بدّ أن يلحظ بما هو فرد واحد من موضوع دليل المطهّرية.

وإن شئت قلت: إنّ الماء المضاف ـ بما هو معروض للملاقاة ـ إن كان يلحظ عرفاً بما هو فرد واحد فلا فرق في ذلك بين ملاقاة النجس وملاقاة المعتصم، فكما ينجس كلّه بملاقاة جزئه للنجاسة؛ لأنّه ملحوظ بالنسبة إلى الملاقاة بما هو فرد واحد كذلك يطهر كلّه بملاقاة جزئه للمعتصم، وان كان الماء المضاف بالنسبة إلى الملاقاة، يلحظ عرفاً بما هو أفراد متعددة كالجوامد، فكما يلزم من ذلك أن لا تكون ملاقاة المعتصم له مطهرة، كذلك يلزم أن لا تكون ملاقاة النجس منجّسةً له بتمامه.

ولكنّ هذا البيان غير تامٍّ، وذلك:

أمّا أوّلاً فلأنّ كون الماء المضاف ملحوظاً ـ بما هو فرد واحد من موضوع دليل الانفعال ـ لا يلزم منه أن يلحظ بما هو فرد واحد من موضوع دليل المطهّرية؛ لأنّنا أوضحنا سابقاً أنّ معنى كونه فرداً واحداً بلحاظ موضوع دليل تحكيم مناسبات الحكم والموضوع التي ترتبط بالحكم المجعول في ذلك الدليل. فقد تكون مناسبات الحكم والموضوع المركوزة التي ترتبط بالحكم المجعول في دليل الانفعال مقتضيةً لملاحظة المضاف بما هو فرد واحد من موضوعه، بخلاف

مناسبات الحكم والموضوع المركوزة التي ترتبط بالحكم المجعول في دليل المطهّرية، فالمعوّل على الارتكاز العرفيّ في كلٍّ من الدليلين.

وأمّا ثانياً فلأنّك عرفت فيما سبق أنّ سراية النجاسة إلى تمام الماء المضاف لم تكن بملاك ملاحظة الماء المضاف بتمامه بما هو فرد واحد من موضوع دليل الانفعال ليقال: اعملوا نفس الملاحظة بالنسبة إلى دليل المطهّرية، بل كانت بملاحظة أنّ الجزء الصغير الملاقي للنجاسة من الماء المضاف يعتبر فرداً واحداً من موضوع دليل الانفعال فينجس. وبملاقاة الجزء الثاني له تسري النجاسة إلى الجزء الثاني، وهكذا إلى أن تشمل تمام أجزاء المضاف بنحو التسلسل الترتبيّ من دون تخلّل زمان.

وهذا البيان لا يأتي في جانب دليل المطهّرية، بمعنى أنّنا لا يمكن أن نسري المطهّرية من الجزء الأوّل إلى الثاني... وهكذا بنفس الطريقة التي تصوّرنا بها سريان النجاسة من جزءٍ إلى جزء؛ لأنّنا لو ساوينا بين النظرة العرفية في باب التطهير والنظرة العرفية في باب الانفعال، وقلنا: إنّ الاتّصال بالمعتصم يوجب تطهير الجزء الصغير المتّصل بالمعتصم من الماء المضاف ـ كما كان الاتّصال بالنجاسة موجباً لتنجيس ذلك الجزء ـ غير أنّه لا موجب بعد ذلك لفرض سريان المطهّرية والطهارة من الجزء الأوّل إلى الجزء الثاني؛ لأنّ المطهّر هو الاتّصال بالماء المعتصم والملاقاة له، والجزء الثاني من المضاف متّصل بالجزء الأوّل المضاف وملاقٍ له، وليس ملاقياً لنفس الماء المعتصم، ومجرّد طهارة الجزء الأوّل من المضاف لا يكفي لجعله مطهّراً لما يلاقيه. وهذا بخلاف باب الانفعال، فإنّ انفعال الجزء الأوّل من المضاف بملاقاة النجاسة يكفي لصيرورة هذا الجزء منجّساً للجزء الثاني من المضاف المتّصل به، وهكذا حتى تسري النجاسة إلى تمام المائع.

مسألة (٧) : إذا اُلقي المضاف النجس في الكرّ فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة تنجّس إن صار مضافاً قبل الاستهلاك، وإن حصل الاستهلاك والإضافة دفعةً لا يخلو الحكم بعدم تنجّسه عن وجهٍ، لكنّه مشكل [١].

---

(١) عرفنا فيما سبق أنّ المضاف المتنجّس يطهر بالاستهلاك في الماء المعتصم، وأنّ الماء المعتصم يتنجّس إذا اُلقي عليه المضاف فتحوّل بسبب ذلك إلى الإضافة، وهذا يعني وجود حالتين مترقّبتين عند إلقاء المضاف المتنجّس في المعتصم : استهلاك المضاف، وإضافة المعتصم.

وقد تقدّم الكلام عن حكم كلٍّ من الحالتين إذا كانت هي الموجودة دون الاُخرى.

وفي هذه المسألة تعرّض الماتن لحكم وجود الحالتين معاً، وهذا يتصوّر بثلاث صور :

إذ تارةً تفرض الإضافة ثمّ الاستهلاك.

واُخرى الاستهلاك ثمّ الإضافة.

وثالثةً تفرض الإضافة والاستهلاك في وقتٍ واحد.

والكلام في تحقيق حال هذه الصور الثلاث يقع في مقامين :

أحدهما : في البحث عن معقولية الفرض في كلّ واحدةٍ من هذه الصور في نفسه.

والآخر : في البحث عن حكمه الشرعيّ من حيث الطهارة والنجاسة بعد البناء على معقولية الفرض.

أمّا المقام الأوّل فتفصيل الكلام فيه : أنّا تارةً نفترض انحصار العامل المؤثّر في جعل المعتصم مضافاً، أو جعل المضاف مستهلكاً في الجانب الكمّي، بمعنى أنّ

إضافة المعتصم نشأت من اندكاكه الكمّيّ في جنب المضاف، واستهلاك المضاف نشأ من اندكاكه الكمّيّ في جنب المعتصم دون أن ندخل في الفرض أي تأثيرٍ آخر غير مستندٍ إلى الكمّية.

وأُخرى نتصوّر إلى جانب العامل الكمّيّ عاملاً كيفياً له تأثير في إضافة المعتصم.

فعلى فرض حصر التأثير بالعامل الكمّي والاندكاك الكمّيّ لأحدهما في الآخر فالصور الثلاث كلّها غير معقولة؛ لأنّ فرض استهلاك المضاف في المعتصم على هذا هو فرض اندكاكه في جنب المعتصم؛ لكونه أقلّ منه بكثير، ومعه لا يعقل أن نفرض في نفس الوقت، ولا في وقتٍ سابقٍ، ولا في وقتٍ لاحقٍ صيرورة المعتصم مضافاً؛ لأنّ هذا يناقض فرض اندكاك المضاف في جنب المعتصم.

وإن شئت قلت: إنّنا بعد قصر النظر على الجانب الكمّيّ نواجه ثلاثة احتمالاتٍ عند إلقاء الحليب المتنجّس في المعتصم:

الأوّل: أن يكون الحليب أقلّ بكثير، فيندكّ ويستهلك في المعتصم.

الثاني: أن يكون المعتصم أقلّ بكثير، فيندكّ ويستهلك في الحليب.

الثالث: أن لا يكون كلّ منهما أقلّ من الآخر بكثير، فيكون المائع مركّباً منهما، ويخرج بذلك عن الإطلاق إلى الإضافة وإن لم يصدق عليه عنوان الحليب بالخصوص.

وهذه التقريرات الثلاثة متنافية ومتقابلة، وفرض استهلاك المضاف في المعتصم هو فرض التقدير الأوّل، وفرض صيرورة المعتصم مضافاً هو فرض أحد التقديرين الأخيرين. وهذا يعني: أنّ فرض الاستهلاك والإضافة معاً هو فرض اجتماع التقدير الأوّل مع أحد التقديرين الأخيرين، وهو محال.

ولا يفرق في استحالة هذا الفرض بين افتراض الاستهلاك والإضافة في

زمانٍ واحدٍ أو في زمانين؛ لأنّنا متى فرضنا اندكاك المضاف من الناحية الكمّية في جنب الماء المعتصم فلا يمكن أن نفرض عدم اندكاكه في نفس الوقت، ولا في وقتٍ لاحقٍ ما لم نفترض إلقاء كمّيةٍ جديدةٍ من المضاف في المعتصم.

كما أنّنا متى فرضنا أنّ المضاف حين إلقائه في المعتصم لم يندكّ وبقي له وجود ـ لِعَجز الكمّية المفروضة للماء المعتصم عن التسبّب إلى استهلاكه ـ فلا يمكن أن نفترض أيضاً استهلاك المضاف واندكاكه من الناحية الكمّية في جنب الماء، لا في نفس الوقت، ولا في وقتٍ لاحقٍ ما لم نفرض ازدياداً طارئاً في كمّية الماء المعتصم.

وأمّا على فرض عدم انحصار التأثير بالعامل الكمّيّ وفتح المجال لافتراض عوامل كيفيةٍ وخصوصياتٍ تؤثّر في جعل الماء المعتصم مضافاً بدون اندكاكٍ كمّيٍّ فلا اشكال في إمكان الصورتين الأُولَيين معاً، وعدم استحالتهما عقلاً، وهما: صورة حصول الاستهلاك ثمّ الإضافة، وصورة حصول الإضافة ثمّ الاستهلاك.

وذلك لإمكان أن نفرض أنّ مسحوقاً معيّناً يبرز وينتشر في حالة كون الماء حاراً ـ مثلاً ـ ويستتر ويختفي في حالة كونه بارداً، فإذا أُلقي هذا المسحوق في ماءٍ معتصمٍ باردٍ استهلك فيه، فإذا سلّطت الحرارة بعد ذلك على الماء المعتصم برز المسحوق وأصبح الماء المعتصم مضافاً؛ لأنّ الحرارة تجعل في ذلك المسحوق خواصّاً تقتضي اضافة المعتصم.

كما يمكن عقلاً أن نفترض العكس، بأن يُلقىٰ هذا المسحوق في ماءٍ معتصمٍ حارٍّ فيبرز ويصبح الماء مضافاً، ثمّ تسلب من الماء حرارته، فيستتر المسحوق ويصبح مستهلكاً، كما لو أُلقي من أول الأمر في ماءٍ باردٍ ويعود الماء إلىٰ إطلاقه.

وبما ذكرناه ظهر: أنّ ما قد يقال من إمكان الصورة الأُولى عقلاً واستحالة

الصورة الثانية عقلاً؛ لاستلزامها الخلف والتناقض لا يخلو من نظر؛ لأنّ المفروض إن كان هو الاقتصار على العامل الكمّي فقط بدون إدخال أيّ فرضٍ زائدٍ فكلتا الصورتين غير معقولة، إذ كما لا يمكن للمضاف أن يستهلك ويندكّ بقاءً بعد فرض عدم اندكاكه حدوثاً كذلك لا يمكن للمضاف الذي يندكّ حدوثاً في المعتصم أن يكتسب بعد ذلك حجماً أكبر، فيخرج عن الاستهلاك ويصبح المجموع مضافاً.

وإن لم نقتصر على العامل الكمّيّ وفتحنا المجال لفرضيّات التأثير بالخاصّية فلا استحالة عقلية في كلتا الصورتين، إذ كما لا محذور عقليّ في أن نفرض مسحوقاً يخفىٰ ويستهلك في البداية ثمّ يظهر ويطفو بسبب الحرارة أو غيرها حتّى يصير المطلق مضافاً كذلك لا محذور في افتراض مسحوقٍ يظهر ويطفو في البداية بسبب الحرارة أو غيرها حتّى يصير المطلق مضافاً، ثمّ يستتر ويتلاشى إلى أن يستهلك عندما يفقد الماء حرارته.

وأمّا الصورة الثالثة ـ وهي حصول الاستهلاك والإضافة في وقتٍ واحدٍ ـ فإن كان مراد السيّد الماتن باستهلاك المضاف المتنجّس استهلاكه في الماء المطلق فهذه الصورة غير معقولة، سواء لوحظ العامل الكمّيّ فقط أو لوحظت العوامل الكيفية أيضاً، إذ كيف يفرض أنّ المضاف المتنجّس يستهلك في المطلق بما هو مطلق، مع أنّه لا مطلق بحكم افتراض الإضافة في نفس الوقت؟!

ففرضية استهلاك المضاف المتنجّس في المطلق تعني أنّ هناك مطلقاً موجوداً بالفعل على صفة الإطلاق يستهلك فيه المضاف، وفرضية حصول الإضافة في نفس الوقت تعني أنّه لا مطلق بالفعل، وهذا تهافت.

وإن كان المراد من استهلاك المضاف المتنجّس استهلاكه واندكاكه ولو لم يكن المستهلك فيه مطلقاً بالفعل فهذه الصورة مستحيلة عقلاً إذا لوحظ العامل الكمّيّ فقط، وممكنة عقلاً إذا لوحظ العامل الكيفي.

أمّا أنّها مستحيلة عقلاً إذا لوحظ العامل الكمّي فقط فلأنّ كمّية المضاف الملقى وكمية المعتصم الملقى عليه إن لم تكن إحداهما أقلّ من الاُخرى بكثيرٍ فلااستهلاك لأيٍّ منهما في الآخر، بل يتحصّل مائع مركّب منهما معاً، وهذا المائع مضاف، ولا يصدق عليه العنوان التفصيليّ لكلّ واحدٍ من المائعين المختلطين.

وإن كانت كمّية المضاف أقلّ بكثيرٍ فيتعيّن استهلاك المضاف واندكاكه كمّيّاً، ولا يتصوّر في هذه الحالة خروج المعتصم من الإطلاق إلى الإضافة بعاملٍ كمّي.

وإن كانت كمّية المطلق أقلّ بكثيرٍ تعيّن استهلاك المطلق في المضاف، وامتنع استهلاك المضاف. فعلى كلّ حالٍ لا يتصوّر استهلاك المضاف وإضافة المطلق في وقتٍ واحد.

وأمّا إذا فتح المجال لفرضيّات العامل الكيفيّ أيضاً فهذه الصورة معقولة؛ وذلك لإمكان أن نفترض أنّ المضاف أقلّ بكثيرٍ من المطلق، وبهذا يندكّ ويعتبر مستهلكاً عند إلقائه فيه، بمعنى: أنّ أجزاءه تتوزّع وتدقّ وتتضاءل إلى الدرجة التي تخرج عن كونها صالحةً عرفاً للحكم بالنجاسة والطهارة عليها بصورةٍ استقلالية، ولكنّ المضاف يملك ـ رغم قلّته من الناحية الكمّية ـ خاصّيةً تؤثّر عند نفوذها في الماء تأثيراتٍ كيفيةً توجب خروج الماء عن الاطلاق.

فإذا فرضنا أنّ الزمان الذي يتطلّبه انتشار أجزاء المضاف في المطلق، وتضاؤلها إلى درجة الاستهلاك هو نفس الزمان الذي يتطلّبه تأثير تلك الخاصّية الثابتة للمضاف في إخراج الماء عن الإطلاق فسوف تقترن الإضافة والاستهلاك في وقتٍ واحد، غاية الأمر أنّ الاستهلاك مستند إلى العامل الكمّي، والإضافة مستندة إلى العامل الكيفي.

وأمّا المقام الثاني ـ وهو في تحقيق حكم الصور الثلاث بعد الفراغ عن معقوليتها في نفسها ـ فحاصل الكلام في ذلك:

إنّ الصورة الأُولى ـ وهي فرض حصول الإضافة أوّلاً، ثمّ الاستهلاك ـ لا إشكال في أنّ الحكم فيها هو النجاسة؛ لأنّ المفروض فيها أنّ المضاف حينما أُلقي في المعتصم بقي محتفظاً بوجوده ولم يستهلك، وأثّر في صيرورة المعتصم مضافاً، وبذلك يصبح المعتصم بسبب الإضافة قابلاً للانفعال بالملاقاة، فينفعل بالملاقاة مع المضاف المتنجّس المفروض انحفاظ وجوده، وبهذا يحكم بنجاسة تمام المائع. وليس استهلاك المضاف المتنجّس بعد ذلك من المطهّرات؛ لأنّ الشيء بعد أن تنجّس لا يطهر بمجرّد فناء ذلك الشيء الذي نجّسه، كما هو واضح.

وأمّا الصورة الثانية ـ وهي فرض حصول الاستهلاك أوّلاً ثمّ الإضافة ـ فقد يقال: إنّه لا إشكال في هذه الصورة في الحكم بالطهارة؛ لأنّ الماء المطلق كان معتصماً ما دام المضاف موجوداً، وحين صيرورته مضافاً كان قد استهلك وانعدم، فلم تحصل ملاقاة مع المضاف المتنجّس حال عدم الاعتصام.

والتحقيق: أنّا إذا بنينا على مطهّرية الاستهلاك على أساس انعدام المستهلك في النظر العرفي، أو كونه ملحقاً بالمعدوم عرفاً فقد تكون الإضافة الحاصلة بعد الاستهلاك معبّرة عن عودة المستهلك من جديدٍ إلى الوجود عرفاً؛ وذلك لأنّ فرض الإضافة بعد الاستهلاك في هذه الصورة له نحوان:

الأوّل: أن يفرض استهلاك أجزاء المضاف المتنجّس أوّلاً، ثمّ بفاعلية الحرارة أو أيّ عاملٍ آخر تبرز هذه الأجزاء من جديدٍ وتتمدّد، بحيث يصبح لها وجود عرفيّ يسبّب صيرورة الماء المعتصم مضافاً.

الثاني: أن يفرض أنّ أجزاء المضاف بعد استهلاكها عرفاً لا تعود إلى الوجود العرفي، ولكن نظراً إلى أنّها موجودة واقعاً ـ رغم تفرّقها وتشتّتها ـ تكون بوجودها المتشتّت المستهلك جزء العلّة؛ لظهور صفاتٍ وخصوصيّاتٍ في الماء تجعله مضافاً، والجزء الآخر للعلّة هو العامل الكيفي، كالحرارة مثلاً.

والحاصل: أنّ الحرارة التي يفترض طروؤها على الماء المعتصم بعد استهلاك المضاف فيه وسببيتها لإضافة الماء: تارةً تكون سبباً لإعادة نفس المضاف المستهلك إلى الوجود العرفي، وبذلك تُصيِّر الماء مضافاً. وأُخرى يظلّ المضاف على استهلاكه، ولكنّ المجموع من المضاف المستهلك والحرارة علّة لظهور صفاتٍ في الماء تخرجه عن الإطلاق.

ففي النحو الأوّل يكون المقام من صغريات إعادة المتنجّس المستهلك إلى الوجود العرفيّ بعد الاستهلاك، والمختار في ذلك هو: أنّ المتنجّس إذا طهر بالاستهلاك وتشتّتَتْ أجزاؤه ثمّ أمكن تجميعها من جديدٍ بحيث عاد إلى الوجود عرفاً يحكم عليه بالنجاسة؛ لأنّ مطهّرية الاستهلاك ليست إلّا بمعنى تشتّت أجزائه وتضاؤلها، بحيث لا تصلح موضوعاً مستقلّاً للاستقذار عرفاً، فإذا تجمّعت الأجزاء من جديدٍ ثبتت له النجاسة بنفس دليل نجاسته سابقاً؛ لأنّه نفس ما كان قبل الاستهلاك.

وقد تعرّض السيّد الماتن في بحث الاستهلاك إلى ذلك، وحكم بالنجاسة، وفرَّق بين عَود الشيء النجس بعد استهلاكه وعوده بعد استحالته، فحكم بالنجاسة في الأوّل دون الثاني. وعليه فبعد طروء الحرارة ـ مثلاً ـ يعود المضاف المتنجّس إلى الوجود العرفي فيحكم عليه بالنجاسة. وحيث إنّ الماء المطلق أصبح مضافاً أيضاً فينفعل بالملاقاة ويحكم بنجاسة الجميع.

وأمّا في النحو الثاني فالمضاف المتنجّس غير بارزٍ بذاته، لا حدوثاً ولا بقاءً، وإنّما يبرز بقاءً عند طروء الحرارة أثره وفاعليّته في إخراج الماء عن الإطلاق إلى الإضافة.

فإن قيل بأنّ استهلاك المضاف عرفاً متقوّم بأن لا يكون له أثر محسوس أيضاً، كما لا يكون له أجزاء محسوسة، بدعوى: أنّ العرف مع رؤيته للأثر

لا يعمل المسامحة في البناء على انعدام المضاف واستهلاكه فهذا يعني : أنّ المضاف المتنجّس بقاءً لم يعدّ مستهلكاً في نظر العرف، فيصير الحال هو الحال على النحو الأوّل، ويتعيّن الحكم بالنجاسة.

وإن قيل بأنّ استهلاك الشيء عرفاً متقوّم بأن لا يكون له أجزاء محسوسة، ولا يضرّ بالاستهلاك وجود أثرٍ محسوسٍ له لزم الحكم بالطهارة؛ لأنّ المضاف النجس مستهلك حدوثاً وبقاءً، وعليه فحين خروج المعتصم من الإطلاق إلى الإضافة لا وجود عرفيّ للمضاف النجس لكي ينفعل بملاقاته.

هذا كلّه إذا كانت مطهّرية الاستهلاك للمضاف المتنجّس تقوم على أساس انعدامه بالاستهلاك عرفاً، أو كونه ملحقاً بالمعدوم.

وأمّا إذا كانت تقوم على أساس أنّ استهلاك المضاف في المطلق يحوِّل المضاف إلى مطلقٍ فيطهر بالاتّصال بالمعتصم فلا يضرّ بعد ذلك بطهارته عوده مضافاً، كما هو واضح.

وأمّا الصورة الثالثة ـ وهي فرض حصول الإضافة والاستهلاك في وقتٍ واحدٍ بالطريقة التي تعقّلنا بها هذه الصورة ـ فوجه الحكم بالطهارة فيها هو : أنّ الماء المعتصم ما دام معتصماً لا يضرّه ملاقاة المضاف المتنجّس، وفي حال خروجه عن الإطلاق والاعتصام لا وجود للمضاف للمتنجّس لكي ينفعل بملاقاته.

وتحقيق الحال في ذلك : أنّنا لا بدّ أن نلاحظ مدرك مطهّرية المضاف المتنجّس بالاستهلاك، فقد تقدّم أنّ مدرك ذلك أحد الوجوه الثلاثة التي شرحناها في المسألة السابقة.

فإن كان المدرك هو الوجه الثالث من تلك الوجوه ـ وهو الاستدلال بفحوى ما دلّ على طهارة البول بالاستهلاك في الكرّ ـ فهذا الوجه لا يأتي في المقام؛ لأنّ

المفروض في ذلك الدليل عدم كون البول موجباً لخروج الماء الكرّ عن الإطلاق، فهو إنّما يدلّ بالفحوى على طهارة المضاف المتنجّس بالاستهلاك في حالة عدم كونه موجباً لخروج الماء المستهلك فيه عن الإطلاق، إذ لا أولوية إلّا بلحاظ هذه الحالة.

وإن كان المدرك الوجه الثاني من تلك الوجوه ـ وهو أنّ المضاف المتنجّس ينقلب بالاستهلاك ماءً مطلقاً فيشمله ما دلّ على طهارة الماء المطلق المتنجّس بالاتّصال بالمعتصم ـ فمن الواضح أنّ هذا الوجه لا يأتي في المقام أيضاً؛ لأنّ المفروض أنّ المضاف لم يصبح مطلقاً بالاستهلاك، بل إنّ المطلق أصبح مضافاً، فلا ينطبق عليه ما دلّ على طهارة الماء المتنجّس بالاتّصال بالماء المطلق المعتصم.

وإن كان المدرك الوجه الأوّل من تلك الوجوه ـ وهو دعوى: أنّ المضاف ينعدم بالاستهلاك والتشتّت، أو تصبح أجزاؤه بدرجةٍ من الصغر لا تصلح موضوعاً مستقلّاً للاستقذار عرفاً ـ فالحكم بالطهارة متوقّف على صدق الاستهلاك بمجرّد الاندكاك الكمّيّ للمضاف، وإن كان له أثر محسوس فمعه يحكم بالطهارة فيما إذا اقترن الاندكاك الكمّيّ للمضاف بتحوّل المطلق المعتصم من الإطلاق إلى الإضافة؛ لأنّ تحوّل المطلق إلى الإضافة وإن كان أثراً للمضاف ـ وهو أثر محسوس ـ ولكنّ المفروض أنّ ذلك لا يمنع عن صدق الاستهلاك، وإلّا لما أمكن تعقّل الصورة الثالثة رأساً.

والحاصل: أنّ حكم الصورة الثالثة على الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة هو حكم ما إذا استهلك المضاف المتنجّس في المعتصم، وتغيّر المعتصم بأوصافه دون أن يصبح مضافاً.

فمن يقول هناك بأنّ بروز أثر المضاف المتنجّس متمثّلاً في تغيّر المعتصم

مسألة (٨) : إذا انحصر الماء في مضافٍ مخلوطٍ بالطين ففي سعة الوقت يجب عليه أن يصبر حتّى يصفو ويصير الطين إلى الأسفل، ثم يتوضّأ على الأحوط، وفي ضيق الوقت يتيمّم؛ لصدق الوجدان مع السعة دون الضيق [١].

لا يضرّ بصدق الاستهلاك يمكنه أن يقول في المقام أيضاً : إنّ بروز أثر المضاف المتنجّس متمثّلاً في صيرورة المعتصم مضافاً لا يضرّ بصدق الاستهلاك ما دام المضاف مندكّاً من الناحية الكمّية في كمّية الماء الملقىٰ فيه.

وأمّا إذا قيل بأنّ ظهور أثرٍ محسوسٍ للمضاف الملقىٰ يمنع عن صدق الاستهلاك عليه عرفاً ـ وإن كانت أجزاؤه مندكّةً من الناحية الكمّية ـ فهذا يعني أنّ الاستهلاك والإضافة لم يجتمعا في وقتٍ واحد، كما هو المفروض في الصورة الثالثة.

❊ ❊ ❊

(١) إذا فرض الضيق فلا إشكال في وجوب التيمّم على جميع المباني.

وإذا فرض سعة الوقت فقد ذكر السيّد في المستمسك[١] : أنّ الحكم في ذلك مبنيّ على الخلاف في التيمّم، من حيث إنّ موضوعه هل هو عدم وجدان الماء، أو عدم القدرة على الوضوء ؟

فعلى الأوّل يصحّ التيمّم في المقام.

وعلى الثاني لا يصحّ.

وتحقيق الحال في المقام يتوقّف على بيان أمرين :

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١١٨.

الأوّل : أنّ في باب التيمّم خلافين : أحدهما ما اُفيد، والآخر أنّ العدم المأخوذ موضوعاً للتيمّم ـ سواء كان عدم وجدان الماء أو عدم القدرة على الوضوء ـ هل هو العدم في حال إرادة الامتثال والقيام للصلاة، أو العدم إلى آخر الوقت ؟

الثاني : أنّه يتصوّر هنا فروع ثلاثة :

١ ـ أن يفرض كون الماء المخلوط مضافاً، وأنّه لا يصفو إلّا بمضيّ الزمان.

٢ ـ أن يفرض كون الماء المخلوط مضافاً، وأنّه يمكن تصفيته بمثل الثوب ونحوه، فيكون الوضوء مقدوراً فعلاً بالقدرة على مقدّمته، بخلافه في الفرع السابق ؛ لأنّ الوضوء في الفرع السابق يتوقّف على مرور الزمان، وهو خارج عن القدرة.

٣ ـ أن يفرض أنّ الماء ليس مضافاً، وإنّما فيه شيء من التراب بنحو لو اُريد استعمال الماء لثارت الأجزاء الترابية واشتدّ اختلاطها بالماء وأصبح مضافاً، ولابدّ للتخلّص من هذا المحذور من مرور زمان.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول :

أمّا الفرع الأوّل من هذه الفروع الثلاثة فهو غير مترتّبٍ على الخلاف الأوّل، وإنّما هو مترتّب على الخلاف الثاني.

فإن فرض كفاية العدم حال إرادة الامتثال صحّ التيمّم لثبوت هذا العدم، سواء اُريد به عدم وجدان الماء، أو عدم القدرة على الوضوء ؛ لصدق كلا العدمين بلحاظ زمان إرادة الامتثال فعلاً.

وإن فرض اشتراط العدم إلى آخر الوقت لم يصحّ التيمّم مطلقاً، سواء كان العدم بمعنى عدم وجدان الماء، أو بمعنى عدم القدرة على الوضوء ؛ لأنّ كلا العدمين غير ثابتٍ بلحاظ تمام الوقت.

وأمّا الفرع الثاني : فإن اختير في الخلاف الثاني المبنى الثاني ـ أي اشتراط العدم إلى آخر الوقت ـ لم يصحّ التيمّم مطلقاً ، سواء كان العدم بمعنى عدم الوجدان ، أو عدم القدرة ؛ لأنّ العدم إلى آخر الوقت غير ثابتٍ بكلا معنييه .

وإن اختير في الخلاف الثاني المبنى الأوّل ـ أي اشتراط العدم حين إرادة الامتثال ـ فالمسألة تبنى حينئذٍ على الخلاف الأوّل .

فإن فرض أنّ المراد بهذا العدم عدم الوجدان صحّ التيمّم ؛ لأنّ عدم الوجدان حين إرادة الامتثال فعلاً محقّق .

وإن كان المراد بهذا العدم عدم القدرة على الوضوء لم يصحّ التيمّم ؛ لأنّ الوضوء مقدور بالقدرة على مقدّمته .

وأمّا الفرع الثالث : فإن اختير في الخلاف الثاني المبنى الثاني لم يصحّ التيمّم مطلقاً ، كما في الفرع السابق .

وإن اختير في الخلاف الثاني المبنى الأوّل ـ وهو كفاية العدم حين إرادة الامتثال ـ فإن اُريد بالعدم عدم القدرة على الوضوء صحّ التيمّم ؛ لأنّ القدرة على الوضوء منتفية فعلاً بعد فرض عدم التمكّن من التصفية .

وإن اُريد بالعدم عدم وجدان الماء فلا يصحّ التيمّم ؛ لأنّ عدم الوجدان غير محقّقٍ فعلاً ، حيث إنّ المفروض أنّ الماء المخلوط ماء مطلق فعلاً ، غاية الأمر أنّ التوضّؤَ به غير متيسّرٍ إلّا بعد مرور زمان .

إلّا أن يقال : إنّ عدم الوجدان إنّما يؤخذ موضوعاً للتيمّم ، بمعنى عدم وجدان ماءٍ يمكن التوضّؤ به ، فالماء المطلق الذي لا يمكن التوضّؤ به وجدانه كَلَا وجدان .

ولعلّ الظاهر من عبارة السيّد الماتن هو الفرع الأوّل من هذه الفروع الثلاثة ، وقد احتاط فيه بوجوب الصبر والانتظار حتّى يصفو ، ولم يُفْتِ بالوجوب

على سبيل الجزم، مع أنّه أفتى في مسائل التيمّم بعدم جواز المبادرة مع العلم بحصول الماء في آخر الوقت.

وإذا أُريد توجيه هذا الاحتياط بنحوٍ لا يناقض تلك الفتوى فيمكن توجيهه بأحد تقريبين:

الأوّل: أن يقال بأنّ مقتضى ظهور الآية ـ لو خلّينا نحن وهي ـ أنّ المناط في التيمّم عدم الوجدان حال القيام إلى الصلاة، فلا يضرّ بصحّة التيمّم تبدّل عدم الوجدان إلى الوجدان في آخر الوقت، من دون فرقٍ بين أن يكون تبدّل عدم الوجدان بالوجدان ناشئاً من تحوّل غير الماء إلى ماءٍ، أو من تحوّل المكلّف من مكانٍ بعيدٍ عن الماء إلى مكانٍ قريب.

غير أنّ الروايات[1] دلّت على عدم جواز البدار إلى التيمّم مع وجود الماء في آخر الوقت، ولكنّ مورد هذه الروايات هو تبدّل عدم الوجدان بالوجدان؛ بسبب تحوّل المكلّف من مكانٍ بعيدٍ عن الماء إلى مكانٍ قريب، كما هو الحال في المسافر ونحوه الذي يفقد الماء في الصحراء ويجده بعد مسيرة ساعةٍ أو ساعات، ولا تشمل حالة تبدّل عدم الوجدان بالوجدان بسبب تحوّل غير الماء إلى ماء، فنبقى في هذه الحالة على ظهور الآية المقتضي لجواز البدار.

وحيث إنّ دعوى عدم شمول الروايات لهذه الحالة ـ ولو بتوسّط ارتكازية عدم الفرق بين الحالتين ـ ليست واضحةً فيكون المورد مورد الاحتياط. ولكن من البعيد أن يكون نظر الماتن إلى توهّم هذا الوجه.

الثاني: أن يكون النظر في الحكم بالصبر والانتظار، احتياطاً إلىٰ إبداء احتمال عدم الوجوب لا بمعنى احتمال عدم وجوب الوضوء عليه، مع فرض إبقاء

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٨٤، الباب ٢٢ من أبواب التيمّم.

المائع على حاله، والاكتفاء بالتيمّم فعلاً قبل تحوّله إلى الإطلاق؛ لكي يكون ذلك منافياً للفتوى بعدم جواز البدار في مسائل التيمّم، بل بمعنى احتمال جواز إراقة الماء المضاف فعلاً والاكتفاء بالتيمّم؛ لأنّ قول الماتن : «يجب عليه أن يصبر حتّى يصفو» يستبطن أمرين بحسب الحقيقة :

أحدهما : وجوب إبقاء الماء وعدم جواز إراقته.

والآخر : أنّه مع فرض بقائه لا بدّ له أن يتوضّأ به بعد صيرورته مطلقاً، ولا يمكنه المبادرة إلى التيمّم قبل ذلك.

فلعلّ الاحتياط وعدم الجزم كان بلحاظ الأمر الأوّل، وهو وجوب إبقاء الماء وعدم جواز إراقته، وهو أمر يناسب حتّى مع البناء جزماً على أنّ موضوع مشروعية التيمّم العدم في تمام الوقت، لا العدم حين إرادة الامتثال. إذ قد يدّعى أنّ إراقة هذا الماء المضاف في أثناء الوقت، ليس كإراقة الماء المطلق في الوقت، مع فرض انحصار الماء به، فإن الثاني لا يجوز؛ لأنّه تفويت للوضوء الواجب بعد تحقّق شرط وجوبه، وهو وجدان الماء.

وأمّا الأوّل فقد يقال : إنّ إراقة الماء المضاف في مفروض المسألة توجب عدم تحقّق شرط وجوب الوضوء وهو الوجدان، لا أنّه تعجيز عن الوضوء بعد فعلية وجوبه بفعلية شرطه، فيكون جائزاً.



الماء المتغيّر

- انفعال الماء المطلق بالتغيّر.
- شروط الانفعال بالتغيّر.
- فروع وتطبيقات.

مسألة (٩) : الماء المطلق ـ بأقسامه حتّى الجاري منه ـ ينجس إذا تغيّر بالنجاسة[1].

[انفعال الماء المطلق بالتغيّر]

(١) الحكم بانفعال الماء المطلق عند تغيّره بالنجاسة من الواضحات فقهياً ومتشرّعياً، ومتسالم عليه بين الفقهاء في الجملة. وقد دلّت عليه روايات كثيرة، صنّفها السيّد الأُستاذ إلى ثلاث طوائف: طائفة واردة في طبيعيّ الماء، وطائفة واردة في الماء الراكد، وطائفة واردة في ماء البئر[1].

أمّا الطائفة الأُولى فقد مثّل لها برواية حريز، عن أبي عبد الله : «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا توضّأ منه ولا تشرب»[2].

---

(١) التنقيح ١ : ٧٥ ـ ٧٧.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

والتحقيق: أنّ رواية حريز لا يخلو سندها من إشكال؛ وذلك لأنّها بطريق الشيخ وإن كانت صحيحةً ـ لأنّها تصل بسندٍ معتبرٍ إلى حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن أبي عبد الله [1] ـ ولكنّها في طريق الكلينيّ تصل إلى حمّاد بن عيسى، عن حريز، عمّن أخبره عن أبي عبد الله [2].

فإن احتملنا أنّ هناك روايتين بنفس المتن سمع حريز إحداهما من الإمام، وسمع الأُخرى من شخصٍ عن الإمام، وقد اقتصر الشيخ على نقل الأُولى، والكليني على نقل الثانية فلا بأس بالبناء على الرواية حينئذٍ؛ لأنّها تامّة السند. وأمّا إذا حصل الاطمئنان بوحدة الرواية بلحاظ أنّ متن الرواية واحد، والإمام المنقول عنه واحد، والراوي عن الراوي واحد ـ وهو حماد بن عيسى، عن حريز ـ وعدم تعرّض كلٍّ من الشيخ والكلينيّ إلّا إلى روايةٍ واحدةٍ. فعلى هذا تسقط الرواية عن الحجّية، إذ لا يمكن حينئذٍ أن نحرز أنّ حريزاً نقل الرواية استناداً إلى السماع من الإمام، كما هو ظاهر نقل الشيخ، إذ لعلّه نقلها بتوسّط واسطةٍ مجهولة، كما هو مقتضى نقل الكلينيّ الأكثر ضبطاً.

ويمكن استبدال رواية حريزٍ برواياتٍ أُخرى، من قبيل النبويّ «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء، إلّا ما غيَّر لونه أو طعمه أو ريحه»[3].

ورواية سماعة، عن أبي عبد الله قال: سألته عن الرجل يمرّ بالماء وفيه دابّة ميتة قد أُنتنت، قال: «إذا كان النتن الغالب على الماء فلا تتوضّأ ولا تشرب»[4].

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢١٦، الحديث ٦٢٥.

(٢) الكافي ٣: ٤، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٣٩: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

ورواية سماعة الأُخرى، قال: سألته عن الرجل يمرّ بالميتة في الماء، قال: «يتوضّأ من الناحية التي ليس فيها الميتة»[١].

بناءً على عدم انصراف الماء الذي يمرّ به الرجل إلى الغدير والنقيع ونحوه، وعلى أنّ الملحوظ في صرفه عن الوضوء من الناحية التي فيها الميتة هو التغيّر، لا مجرّد الملاقاة، إذ على الثاني لا فرق بين الناحيتين، كما هو واضح.

ولكنّ غير الرواية الأخيرة لا يخلو أيضاً من إشكالٍ سندي، كما هو الحال في رواية حريز.

أمّا النبويّ فمستنده ابن إدريس، إذ ذكره ووصفه بأنّه متّفق على روايته[٢]. ومن المحتمل أن يكون مقصوده من الاتّفاق على نقله الاتّفاق بين الفريقين، بمعنى كونه منقولاً في طرق السنة وطرق الشيعة، لا بمعنى كونه متّفقاً على روايته من قبل تمام أصحاب الحديث من الخاصّة؛ لكي يرجع إلى دعوى الاستفاضة والتواتر.

وغاية ما يمكن أن يقال في تصحيح سند النبويّ رغم كونه مرسلاً من قبل ابن إدريس: إنّه نسب الحديث إلى النبيّ ابتداءً، وهذا يعني إخباره بذلك وجزمه بصدوره من النبيّ ﷺ، وهذا الجزم وإن كان في نفسه مردّداً بين الجزم الحدسيّ الاجتهاديّ الذي لا يكون الإخبار المستند إليه حجّةً، والجزم الحسيّ أو ما يقرب من الحسّ المستند إلى استفاضة نقل الرواية وتواترها الذي يكون الإخبار المستند إليه حجّةً غير أنّ مقتضى أصالة الحسّ تعيّن الثاني.

إن قيل: إنّ أصالة الحسّ إنّما تجري فيما إذا كان الإخبار متعلّقاً بواقعةٍ

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٤، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٢) السرائر ١: ٦٤.

معاصرةٍ قابلةٍ للحسّ بالنسبة إلى المخبر، لا في مثل المقام ممّا يفرض فيه صدور الحديث قبل مدّةٍ طويلةٍ من الزمان.

قلنا: إنّ الحسّية بالنسبة إلى وقائع متقدّمةٍ من هذا القبيل ليست بمعنى الإحساس المباشر بها، بل بمعنىً يشمل وضوحها واشتهار نقلها، فهو من قبيل إخبار الشيخ الطوسيّ بوثاقة عمّار الساباطيّ مثلاً، أو غيره من الرواة المتقدمين عليه بأجيال، فإنّ هذا الإخبار حجّة بعد إجراء أصالة الحسّ، لا بمعنى افتراض أنّ الشيخ عاشر عمّار الساباطيّ بنفسه، بل بمعنى افتراض أنّه استند إلى مقدّماتٍ يكون إنتاجها للعدالة، وكشفها عنها إنتاجاً وكشفاً عرفياً، لا كشفاً اجتهادياً نظرياً.

فكما يبنى على حجّية إخبار الشيخ الطوسيّ بوثاقة عمّار كذلك يبنى على حجّية إخبار ابن إدريس بصدور الكلام من المعصوم؛ ولا فرق بين الموردين، لأنّ احتمال كون الخبر مستنداً إلى وضوح المطلب ومدارك عرفيةٍ عليه، إن كان كافياً للبناء على حجّية الخبر فيكون كلا الخبرين حجّة، وإن لم يكفِ فكلاهما يسقط عن الحجّية.

ولكنّ هذا البيان إنّما يتمّ لو كان يوجد احتمال عقلائيّ معتدّ به لوجود اشتهارٍ للحديث الذي نقله ابن إدريس واستفاضةٍ في نقله، ولكنّ هذا الاحتمال في نفسه غير موجود، إذ كيف يحتمل احتمالاً معتدّاً به الاشتهار والوضوح في حديثٍ لم يصل إلينا مسنداً ولو بطريق ضعيف من طرق الخاصّة؟! ومع هذا لا يمكن التعويل على نقل ابن إدريس.

وأمّا رواية سماعة الأُولى فقد صرّح الشيخ الطوسيّ في متن التهذيب والاستبصار[1]، بطريقه إليها، فقال: أخبرني الشيخ، عن أحمد بن محمّد، عن

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢١٦، الحديث ٦٢٤. الاستبصار ١: ١٢، الحديث ١٨.

أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة.

وهذا الطريق غير تامٍّ ولو فرض البناء على وثاقة الحسين بن الحسن بن أبان؛ وذلك لأنّ أحمد بن محمّد الذي أخبر عنه الشيخ المفيد لم يثبت توثيقه. ولو أنّ الشيخ ، بدأ بالحسين بن سعيد ـ مثلاً ـ وحذف طريقه إليه لصحّت الرواية؛ لأن معنى ذلك أنّه قد أخذ الرواية من كتب الحسين بن سعيد، فتشمله جميع الطرق التي ذكرها في المشيخة للروايات التي نقلها عن الحسين بن سعيد، فإذا كان بعضها صحيحاً وخالياً من أحمد بن محمّد كفى ذلك في تصحيح الرواية.

وأمّا مع التصريح بطريقٍ مخصوصٍ إلى الحسين بن سعيد مشتملٍ على أحمد بن محمّد فهل يمكن مع هذا تطبيق الطريق الصحيح على الرواية، بدعوى أنّ ذكر الطريق المشتمل على أحمد بن محمّد كان من باب المثال، أو يقال: إنّ هذا متعذّر، إذ مع التصريح بالطريق المشتمل على أحمد بن محمّد لا يعلم بأن الرواية مأخوذة من كتب الحسين بن سعيد لتشملها طرق المشيخة؟

في ذلك كلام وبحث مفصّل، نتعرّض له في موضعٍ أنسب فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

وأمّا الطائفة الثانية الواردة في الماء الراكد فقد مثّل لها السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ برواية أبي بصير، عن أبي عبد الله : أنّه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدوابّ، فقال: «إن تغيّر الماء فلا تتوضّأ منه، وإن لم تغيّره أبوالها فتوضّأ منه، وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه»[2].

---

(١) التنقيح ١ : ٧٦.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٣٨، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

وقد جعل محلّ الاستشهاد فيها قوله : «وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه». وأمّا صدرها الذي دلّ على نجاسة أبوال الدوابّ فلعلّه محمول على التقية ؛ لأنّ العامّة ذهبوا إلى نجاسة بول البغال والحمير ونحوهما.

والظاهر أنّ رواية أبي بصير لا تخلو من إشكالٍ سنداً ودلالةً :

أمّا الإشكال السنديّ فبلحاظ ورود ياسين الضرير فيها، الذي لم يثبت توثيقه عندنا، وبلحاظ ورود أحمد بن الحسن على الكلام المتقدم.

وأمّا الإشكال الدلاليّ فلأنّنا إذا حملنا الجملة الأُولى المتعلّقة بأبوال الدوابّ على التقية ـ كما صنع السيّد الأُستاذ ـ فقد يمكن الاستدلال بالجملة الثانية، وهي قوله : «وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه»، ولكن إذا حملنا النهي في الجملة الأُولى على التنزّه فليس الأمر كذلك.

وتوضيح ذلك : أنّ قوله في الجملة الأُولى : «لا تتوضّأ منه» إمّا أن يفرض كونه إرشاداً إلى النجاسة، بلسان النهي عن الوضوء منه فتكون النجاسة مستفادةً منه ابتداءً. وإمّا أن يفرض كونه إرشاداً إلى بطلان الوضوء.

وحيث يعلم بأنّه لا منشأ للبطلان إلّا النجاسة فتثبت النجاسة بالدلالة الالتزامية لقوله : «لا تتوضّأ منه».

وعلى كلّ حالٍ فبعد فرض معلومية طهارة أبوال الدوابّ، وطهارة الماء المتغيّر بها، وجواز الوضوء منه لا بدّ من أحد تصرّفين في مدلول هذه الجملة :

فإمّا أن نبقيَ المدلول الاستعماليّ على حاله في إفادة النجاسة، أو بطلان الوضوء، ونرفع اليد عن أصالة الجدّ بحمل هذه الجملة على التقية.

وإمّا أن نتصرّف في المدلول الاستعماليّ بحمل النجاسة وبطلان الوضوء على مرتبةٍ تنزّهيةٍ من النجاسة أو البطلان ؛ جمعاً بينه وبين ما دلّ على نفي المرتبة اللزومية من النجاسة والبطلان.

ويظهر الأثر العمليّ بين هذين الوجهين بلحاظ الجملة الثانية، وهي قوله: «وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه»؛ لأنّ المدلول الاستعماليّ للجملة الثانية ليس ناظراً إلّا إلى إسراء المدلول الاستعماليّ للجملة الاُولى إلى مورد الدم وأشباهه.

فإذا بنينا على التصرّف بالوجه الأوّل في الجملة الاُولى فهذا يعني التحفّظ على مدلولها الاستعماليّ الأولي، وهو النجاسة والبطلان، ويكون المدلول الاستعماليّ للجملة الثانية إسراء تلك النجاسة والبطلان إلى مورد الدم وأشباهه، ومقتضى أصالة الجدّ جِدّية كلا المدلولين الاستعماليّين، فإذا علم بعدم جِدِّية أحدهما فلا موجب ـ مثلاً ـ لرفع اليد عن أصالة الجدِّ في الآخر.

وأمّا إذا بنينا على التصرّف بالوجه الثاني في الجملة الاُولى بجعل دليل طهارة أبوال الدوابّ قرينةً على أنّ مدلولها الاستعماليّ مرتبة تنزّهية من النجاسة فيكون مفاد الجملة الثانية إثبات نفس تلك المرتبة في مورد الدم وأشباهه، كما هو مقتضى قوله: «وكذلك» المتكفّل لإسراء المدلول الاستعماليّ للجملة الاُولى إلى مورد الدم وأشباهه، فلا يمكن الاستدلال بالرواية حينئذٍ على المطلوب في المقام.

ويمكن التعويض عن رواية أبي بصير برواياتٍ اُخرى، من قبيل رواية عبد الله بن سنان، قال: سأل رجل أبا عبد الله ـ وأنا حاضر ـ عن غديرٍ أتوه وفيه جيفة، فقال: «إن كان الماء قاهراً ولا توجد منه الريح فتوضّأ»[1].

ورواية زرارة، عن أبي جعفر قال: «إذا كان الماء أكثر من رَاويةٍ لم ينجّسه شيء، تفسّخ فيه أو لم يتفسّخ، إلّا أن يجيء له ريح تغلب على ريح

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

الماء»[١].

وأمّا الطائفة الثالثة فمثالها صحيحة ابن بزيع، عن الرضا قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه... إلىٰ آخره»[٢].

وهناك طائفة رابعة وردت في ماء المطر لم يتعرّض لها السيّد الأُستاذ، وسوف تأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى.

وعلى أيّ حالٍ فلا إشكال في تمامية الدليل في نفسه على انفعال الماء المطلق بتمام أقسامه بالتغيّر.

ولكن يمكن أن يقال: إنّه في مقام التمسّك بهذا الدليل لإثبات انفعال كلّ قسمٍ من أقسام الماء المعتصم بالتغيّر لا بدّ من ملاحظة النسبة بين دليل الانفعال بالتغيّر ودليل اعتصام ذلك القسم من الماء، فقد تكون النسبة بينهما العموم من وجهٍ بنحوٍ يتساقطان في مادّة الاجتماع، ويرجع إلى أصالة الطهارة، ولهذا سوف نتكلّم من أجل تحقيق هذه الناحية في عدّة جهات:

الجهة الأُولى: في تحقيق النسبة بين دليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر ودليل اعتصام الماء الراكد المطلق.

فقد يقال: إنّ النسبة بينهما العموم من وجه؛ لأنّ دليل الاعتصام المتمثِّل في مثل قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» يقتضي بإطلاقه عدم تنجّس الكرّ بالملاقاة، سواء تغيّر بسبب ذلك، أو لا. ودليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر يقتضي بإطلاقه أنّ الكرّ ينفعل بالتغيّر أيضاً. فمادّة الاجتماع هو الكرّ المتغيّر، ومادة الافتراق لدليل الاعتصام الكرّ الملاقي للنجس بدون تغيّر، ومادة الافتراق لدليل

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، ذيل الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

انفعال الماء الراكد بالتغيّر الماء القليل وبعد سقوط العامّين من وجهٍ في مادة الاجتماع يرجع إلى الأصول المقتضية للطهارة.

وما يمكن أن يجاب به على ذلك أحد وجوه:

الأوّل: أن يقال: إنّ دليل اعتصام الكرّ ليس مفاده قضيّةً تعبديةً تأسيسيةً يصحّ الجمود على إطلاقه؛ لوضوح أنّ عصمة الكرّ ومانعية الكثرة في الماء عن الاستقذار عند ملاقاة الماء للقذر أمر عرفيّ مركوز، ومن أجل ذلك يكون للعرف نظر حسب مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في ذهنه.

ومن المعلوم أنّ المركوز في الذهن أنّ مانعية الكثرة عن الاستقذار ليس بما هي كثرة في نظر العرف، بل بما هي موجبة للغلبة على القذر والقاهرية عليه، فمناسبات الحكم والموضوع الارتكازية تكون قرينةً عرفيةً على أنّ الكثرة المأخوذة موضوعاً للحكم بالاعتصام إنّما أُخذت بما هي مساوقة للغلبة والقاهرية على القذر الملاقي للماء، فمع فرض تغيّر الماء بالقذر وسيطرة القذر على لونه وطعمه وريحه لا إطلاق لدليل الاعتصام ليتمسّك به.

الثاني: أنّه مع فرض قطع النظر عن تحكيم المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع، والتسليم بوجود إطلاقٍ في دليل اعتصام الكرّ يقال: إنّ المعارضة تكون بنحو العموم من وجهٍ بين دليل اعتصام الكرّ ودليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر، وحيث دلّ دليل ثالث على أنّ الماء القليل ينفعل بمجرّد الملاقاة قبل حصول التغيّر فهذا الدليل الثالث يكون أخصّ مطلقاً من دليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر، فيخرج عن موضوعه الماء القليل؛ لأنّ الدليل الثالث يثبت أنّ المنجّس له هو مجرّد الملاقاة، لا التغيّر، وإذا خرج الماء القليل عن موضوع دليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر أصبح هذا الدليل أخصّ مطلقاً من دليل اعتصام الكرّ، فيقيَّد به.

ويرد عليه: أنّ هذا التقريب مبنيّ على القول بانقلاب النسبة فيما إذا

تعارض عامّان من وجهٍ، ووجد خاصّ يُخرج من نطاق أحد العامّين مادة الافتراق له عن العامّ الآخر، بحيث يصبح العامّ المخصّص بعد تخصيصه مخصّصاً بدوره للعامّ المعارض له. وقد حقّقنا في الأُصول[1] أنّ انقلاب النسبة غير تامّ.

نعم، لو فرض أنّ تنجّس الماء القليل بمجرّد الملاقاة بلا حاجةٍ إلى التغيّر أمر ارتكازيّ في ذهن المتشرعة، بحيث يكون الارتكاز بمثابة المخصّص اللبّيّ المتّصل بدليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر فهذا يعني، أنّ دليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر انعقد ظهوره من أول الأمر في خصوص الكرّ، نتيجةً لاتّصال ذلك المخصّص اللبّيّ به، فيكون أخصّ مطلقاً من دليل اعتصام الكرّ فيخصصه، بلا حاجةٍ إلى القول بانقلاب النسبة.

الثالث: الاستعانة بكبرى انقلاب النسبة أيضاً، ولكن بوجهٍ آخر. فقد كنّا في الوجه السابق نفرض نشوء انقلاب النسبة من مخصّصٍ يُخرج مادة الافتراق لأحد العامّين من وجه، وفي هذا الوجه يُدَّعى إمكان انقلاب النسبة على أساس وجود مخصّصٍ لأحد العامّين المتعارضين بنحو التساوي، بأن يقال: إنّ لدينا دليلاً يدلّ بإطلاقه على عدم انفعال الكرّ بالملاقاة، سواء حصل التغيّر أو لا، ولدينا أيضاً دليل ثاني يدلّ بإطلاقه على انفعال الكرّ بالملاقاة، سواء حصل التغير أوْ لا، وهذا الدليل هو رواية أبي بصير، قال: سألته عن كرٍّ من ماءٍ مررت به وأنا في سفر، قد بال فيه حمار أو بغل أو انسان، قال: «لا توضّأ منه، ولا تشرب منه»[2].

وهذان الدليلان متعارضان بنحو التساوي، بمعنى: أنّ كلّاً منهما يشمل كلتا حالتي التغيّر وعدمه. وهناك دليل ثالث، وهو ما ورد في نفي الانفعال عن الكرّ في

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٧: ٢٩١ ـ ٢٩٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

مورد الملاقاة غير المغيِّرة، من قبيل قوله في رواية أبي بصير: «لا تشرب من سؤر الكلب إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه»[١]، فإنّ العادة قاضية بأنّ شرب الكلب من حوضٍ كبيرٍ لا يوجب تغيّره، فهذه الرواية مختصة مورداً بالملاقاة غير المُغيِّرة، فتكون أخصّ مطلقاً من الدليل الثاني الدالّ على انفعال الكرّ بالملاقاة فيقيّد الدليل الثاني بما إذا أوجب البول تغيّر الماء، وبذلك يصبح أخصّ مطلقاً من الدليل الأوّل الدال على أنّ الكرّ لا ينجّسه شيء، فينتج: أنّ الكرّ ينجس بالتغيّر، ولا ينجس بالملاقاة.

وهذا الوجه مبنيّ على انقلاب النسبة أيضاً، والتحقيق خلافه على ما بيّنّا في الأُصول[٢].

نعم، لو استظهرنا من الدليل الثاني وروده في مورد التغيّر، بحيث كان مختصّاً بصورة التغيّر في نفسه لا بمخصّصٍ منفصلٍ كان مخصّصاً للدليل الأوّل على القاعدة، وذلك يتوقّف على دعوى: أن المستظهر من فرض السائل مروره ـ وهو مسافر ـ بكرٍّ قد بال فيه إنسان أو حمار أو غيره أنّه لم يرَ الإنسان أو الحمار يبول في الكرّ حين مروره عليه، وإنّما مرّ بكرٍّ قد بال فيه الإنسان أو الحمار، وهذا يعني أنّه إنّما عرف ذلك بتبيّن آثار ذلك في الماء، فتكون الرواية واردةً في مورد التغيّر.

الرابع: التمسّك برواية شهاب بن عبد ربّه[٣]، حيث إنّها وردت في الكرّ بعنوانه، ودلّت على انفعاله بالتغيّر، فيكون لها ميزة على سائر ما دلّ على انفعال

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٧: ٢٩١.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٦١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

الماء الراكد بالتغيّر، وهي أنّها أخصّ مطلقاً من دليل الاعتصام.

ويرد عليه: أنّ هذه الرواية وإن عبّر عنها بالصحيحة ولكنّ الصحيح: أنّ سندها غير تامٍّ؛ لأنّها يرويها صاحب الوسائل عن كتاب بصائر الدرجات، وطريق صاحب الوسائل إلى بصائر الدرجات إنّما هو بتوسّط الشيخ، والشيخ طريقه إلى الصفار وإن كان صحيحاً ولكنّ طريقه الصحيح إلى الصفار لا يشمل بصائر الدرجات، وطريقه إلى بصائر الدرجات ليس صحيحاً، فالرواية غير تامّةٍ سنداً.

الخامس: التمسّك برواية العلاء بن الفضيل، قال: سألت أبا عبد الله عن الحياض يبال فيها؟ قال: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»[١].

وذلك بدعوى: أنّ عنوان الحياض إن لم يكن منصرفاً إلى الكثير البالغ مقدار الكرّ فلا أقلّ من عدم إمكان تقييده بخصوص القليل، فيكون بمفهومه أخص من دليل اعتصام الكرّ.

غير أنّ هذه الدعوى لو سلّمت فالإشكال في سند الرواية ثابت على كلّ حال؛ لأنّ في سندها محمّد بن سنان.

نعم، يمكن أن نستبدل رواية الحياض برواية الراوِية المتقدّمة عن زرارة، بعد فرض كون الراوِية مساوقةً أو مقاربةً للكرّ، بنحوٍ لا يمكن تقييدها بما هو أقلّ من كرّ، فإنّ قوله في تلك الرواية: «إذا كان الماء أكثر من راوِيةٍ... إلىٰ آخره» قد رواه الكلينيّ[٢] بسندٍ معتبرٍ وإن كان طريق الشيخ إليه غير نقي.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٢) الكافي ٣: ٢، الحديث ٣ وعنه في وسائل الشيعة ١: ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

السادس : التمسّك بصحيحة ابن بزيع[١] الواردة في البئر ، بعد ضمّ دعوى أنّ الغالب في ماء البئر أنّه لا يقلّ عن كرّ ، فإذا كان الكرّ من ماء البئر ينفعل بالتغيّر مع أنّ له مادة فانفعال الكرّ المجرد عن المادة، ثابت بالفحوى أو الأولوية العرفية.

ويرد عليه : أنّا لم نحرز مثل هذه الغلبة في الآبار، خصوصاً الآبار التي يخرج ماؤها بنحو الرشح. هذا، مضافاً إلى أنّ النزاع الذي وقع بين الفقهاء في انفعال البئر بالملاقاة ولو كان كرّاً ـ مع التسالم على عدم انفعال الكرّ الراكد بالملاقاة ـ كأنّه يكشف عن عدم التزامهم بهذه الأولوية، فإذا كان من المحتمل أن ينفعل البئر البالغ كرّاً بالملاقاة ـ مع أنّ الكرّ من غيره لا ينفعل بالملاقاة ـ فليكن من المحتمل أن ينفعل البئر البالغ كراً بالتغيرّ، مع أنّ الكرّ من غيره لا ينفعل بالتغيّر.

السابع : أن يدّعىٰ عدم وجود إطلاقٍ في دليل اعتصام الكرّ يقتضي نفي انفعاله بالتغيّر ؛ وذلك بتقريب : أنّ المستظهر من هذا الدليل كونه ناظراً إلى ما ثبت كونه منجّساً للماء لولا الكثرة ، ومسوقاً لبيان أنّه لا ينجس الماء مع الكثرة ، فيكون مرجع قوله : « لا ينجّسه شيء » ـ بناءً على دعوى هذا الاستظهار ـ أنّ الماء مع الكثرة لا ينجّسه شيء ممّا كان منجّساً له مع عدم الكثرة. وحيث إنّ ما هو المنجّس للماء مع عدم الكثرة مجرّد الملاقاة لا التغير ـ لأنّ التغيّر بسبب الملاقاة مسبوق دائماً بالتنجّس بالملاقاة ـ فيكون مفاد قوله : « لا ينجّسه شيء » متّجهاً إلى نفي منجّسية الملاقاة، ولا ينفي منجّسية التغيّر.

والحاصل : أنّه ينفي كون المنجّس للماء القليل منجّساً للكثير ، وحيث إنّ التغيّر ليس منجّساً للقليل ، بل المنجّس للقليل هو الملاقاة السابقة على التغيّر دائماً فالمنفي عن الكرّ هو التنجّس بالملاقاة، لا التنجّس بالتغيّر.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

وهذا التقريب إن تمّ في بعض روايات الاعتصام فتتميمه في سائر الروايات في غاية الإشكال.

الثامن: أنّا لو فرضنا التعارض بين دليل اعتصام الكرّ ودليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر، وكان التعارض بالعموم من وجه، وفرض التساقط في مادة الاجتماع فلا تصل النوبة إلى الأُصول العملية المقتضية للطهارة إذا أمكن الحصول على عامٍّ فوقانيٍّ يدلّ على انفعال الماء عند ملاقاة النجاسة بحيث يكون مطلقاً شاملاً للقليل والكثير، ولحالة التغيّر بالملاقاة، وحالة عدم التغيّر بها، فإنّ مثل هذا المطلق يكون دليل اعتصام الكرّ أخصّ مطلقاً منه؛ لأنّ المطلق يشمل القليل والكثير بحسب الفرض، بينما يختصّ دليل الاعتصام بالكثير. كما أنّ دليل منجّسية التغيّر أخصّ مطلقاً منه أيضاً؛ لأنّ مقتضى إطلاق المطلق المفروض أنّ الملاقاة منجّسة، سواء انضمّ إليها تغيّر أو لا، فما يدلّ على إناطة الانفعال بانضمام التغيّر إلى الملاقاة يكون أخصّ من ذلك المطلق. وعليه فيكون المطلق المفروض مرجعاً فوقانياً بعد تساقط دليل اعتصام الكرّ مع معارضه في مادة الاجتماع، فإنّ الملاقاة المغيّرة للماء بين النجس والكرّ لم يثبت خروجها عن المطلق المفروض؛ لأنّ خروجها فرع حجّية إطلاق دليل اعتصام الكرّ، والمفروض سقوطه بالمعارضة، فيحكم بنجاسة الكرّ الملاقي للنجاسة بملاقاة مغيّرة، عملاً بإطلاق ذلك المطلق بوصفه مرجعاً فوقانياً بعد تساقط الخاصّين.

وهذا التقريب تامّ إذا وجدنا مرجعاً فوقانياً من هذا القبيل، ولكنّ الكلام في وجوده؛ لأنّ وجود ما يدلّ على انفعال الماء الشامل بإطلاقه للقليل والكثير قد يكون متوفّراً في كثيرٍ من الروايات، ولكنّ الغالب فيها فرض أنحاءٍ من الملاقاة التي لا تستلزم التغيّر عادةً، فتكون مختصّةً مورداً بالملاقاة المجرّدة عن التغيّر، وبهذا لا تصلح أن تكون مرجعاً في المقام. وذلك من قبيل ما جاء في رواية

عمّار: سُئل عن ماءٍ شربت منه الدجاجة، قال: «إن كان في منقارها قذر لم تتوضّأ منه ولم تشرب»[١]. فإنّ من المعلوم أنّ القذر الذي يقع على منقار الدجاجة لا يوجب التغيّر عادةً.

نعم، قد يُدَّعى توفّر شروط ذلك المرجع الفوقانيّ في رواية عليّ بن جعفر، التي نقلها صاحب الوسائل عن كتابه، قال: سألته عن جرّة ماءٍ فيه ألف رطلٍ وقع فيه أُوقية بول، هل يصلح شربه أو الوضوء منه؟ قال: «لا يصلح»[٢].

فإنّ كلمة «الرطل» لمّا كانت مجملةً ومردّدة بين العراقيّ وغيره فينعقد لجواب الإمام إطلاق بملاك ترك الاستفصال يقتضي أنّ الماء البالغ ألف رطلٍ ـ سواء كان بالأرطال العراقية أو بغيرها ـ يخرج عن الصلاحية بوقوع أُوقية بولٍ فيه، وبهذا يصبح الموضوع شاملاً للقليل والكثير؛ لأنّ ألف رطلٍ بالعراقيّ قليل، وألف رطلٍ بالمكّيّ أو المدنيّ كثير، بناءً على المفروغية عن أنّ الكرّ هو ألف ومائتا رطلٍ بالعراقي.

كما أنّ وقوع أُوقيةٍ من البول مناسب لكلٍّ من حالة التغيّر وحالة عدم التغيّر، وهذا يعني أنّ الرواية تحقق شروط المرجع الفوقاني، لأنّها تدل على انفعال الماء بملاقاة البول، سواء كان قليلاً أو كثيراً، وسواء تغيّر أو لم يتغيّر. وخرج عن هذا الإطلاق مادة الافتراق؛ لدليل اعتصام الكرّ ـ أي الكثير ـ عند ملاقاته للبول بدون أن يتغيّر.

وأمّا مادة التعارض بين دليل اعتصام الكرّ ودليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر ـ وهي ملاقاة النجس للكثير المؤدّية إلى التغيّر ـ فلا موجب لإخراجها عن إطلاق المطلق، بعد تساقط دليل الاعتصام ودليل الانفعال في مادة الاجتماع.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣١، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٦، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٦.

والحقيقة أنّ مرجعية رواية عليّ بن جعفر المذكورة تتوقّف على تحقيق أنّ إجمال الرطل في السؤال هل يوجب سريان الإجمال إلى الجواب ؟ فإن كان الإجمال يسري فلا يكون للجواب إطلاق يشمل القليل والكثير معاً ليكون مرجعاً فوقانياً ، وإن كان لا يسري بل ينعقد الإطلاق للجواب بملاك ترك الاستفصال فلا بأس بالمرجعية .

وسوف ندرس[1] هذه النقطة بصورةٍ أساسيةٍ في بعض البحوث المقبلة ـ إن شاء الله تعالى ـ تحت عنوان « أنّ إجمال السؤال هل يسري إلى الجواب ، أوْ لا ؟ » .

التاسع : أنّ دليل انفعال الماء بالتغيّر حاكم على دليل اعتصام الكرّ ، فيقدّم عليه بالحكومة ؛ لأنّ رواية حريز ـ مثلاً ـ التي دلّت على انفعال الماء بالتغيّر فرضت ماءً لا ينفعل بالملاقاة ، وحكمت عليه بأنّه ينفعل بالتغيّر ، وفرض ماء لا ينفعل بالملاقاة هو فرض اعتصام الماء ، فتكون الرواية ناظرةً إلى دليل الاعتصام ، ومبيِّنةً أنّ الماء الذي لا ينفعل بالملاقاة ينفعل بالتغيّر ، فتكون حاكمةً بملاك النظر على دليل عدم الانفعال بالملاقاة .

وهذا الوجه غير تامٍّ ؛ لأنّ رواية حريز ، لم تجعل الماء الذي لا ينفعل بالملاقاة أمراً مفروضاً مفروغاً عنه بحيث تتّجه فقط إلى بيان حيثية أنّه ينفعل بالتغيّر ؛ لكي يكون لها نظر إلى دليل الاعتصام ، بل إنّ الرواية بنفسها تصدّت لبيان أنّ الماء لا ينفعل بالملاقاة ، وينفعل بالتغير .

ففرق بين أن تكون رواية حريز هكذا : « الماء الذي لا ينفعل بالنجاسة يتنجّس إذا تغيّر » وبين أن تكون هكذا : « الماء لا ينفعل بالملاقاة وينفعل

---

(١) يأتي في الصفحة ٣٥٨.

بالتغيّر». فالعبارة الأُولى هي التي تقتضي حكومة رواية حريز على تمام أدلّة الاعتصام، دون العبارة الثانية التي لا تستبطن افتراض حكمٍ مفروغٍ عنه بالاعتصام وعدم الانفعال بالملاقاة، وإنّما تتصدّى هي لبيان ذلك في عرض تصدّيها لبيان أنّ الماء ينفعل بالتغيّر.

العاشر: أنّ دليل اعتصام الكرّ ودليل الانفعال بالتغيّر وإن كانا متعارضين بالعموم من وجهٍ غير أنّ تقديم دليل الانفعال على دليل الاعتصام في مادة التعارض لا يلزم منه إلغاء دليل الاعتصام رأساً، بخلاف تقديم دليل الاعتصام على دليل الانفعال فإنّه يلزم منه إلغاء دليل الانفعال رأساً، وفي حالةٍ من هذا القبيل يقدَّم دليل الانفعال.

وتوضيحه: أنّ مفاد رواية حريز ـ مثلاً ـ التي تمثّل دليل الانفعال بالتغيّر هو إناطة النجاسة بالتغيّر، بمعنى: أنّ النجاسة تابعة للتغيّر نفياً وإثباتاً، فالماء لا ينجس بالملاقاة غير المغيِّرة، وينجس بالملاقاة المغيِّرة. وأمّا قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» الذي يمثّل دليل الاعتصام، فله منطوق ومفهوم، ومقتضى إطلاق منطوقه أنّ الكرّ لا ينجس بملاقاة النجس مطلقاً، سواء كانت مغيِّرةً أوْ لا، ومقتضى إطلاق مفهومه أنّ غير الكرّ ينجس بملاقاة النجس، سواء كانت مغيِّرةً أوْ لا[1].

---

(١) إن قيل: ـ سوف يأتي[1]، في محلّه إن شاء الله تعالى ـ إنّ القضية الشرطية «الماء إذا بلغ قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» ليس لها مفهوم على نحو الموجبة الكلية، وإنّما مفهومها الموجبة الجزئية، وعليه فلا يمكن استفادة الاطلاق من مفهومها لكلٍّ من الانفعال بالملاقاة والانفعال

---

(١) يأتي في الصفحة ٤٢٩ وما بعدها.

←

ومن الواضح أنّ كلّاً من المنطوق والمفهوم لو لوحظ بصورةٍ مستقلّةٍ فهو معارض لرواية حريز بنحو العموم من وجه، فالمنطوق ينفي بإطلاقه تنجّس الكرّ بالتغيّر، بينما رواية حريز تثبت بإطلاقها أنّ الكرّ ينجس بالتغيّر، والمفهوم يثبت بإطلاقه تنجّس القليل بالملاقاة غير المغيِّرة، بينما رواية حريز تنفي بإطلاقها

← بالتغيّر، إذ لعلّ المقدار المندرج تحت هذا المفهوم الجزئيّ هو الانفعال بالتغيّر فحسب، ومعه لا يكون المفهوم معارضاً مع رواية حريز، بل المعارضة بينها وبين إطلاق المنطوق فقط.

قلنا: إنّنا تارةً نستظهر من كلمة «لا ينجّسه شيء» الإطلاق الأفرادي لكلٍّ من الملاقاة والتغيّر، بمعنى أن يكون التغيّر شيئاً منجّساً على حدّ سائر الأشياء والأفراد المنجّسة، فهنالك لا نستطيع إثبات الإطلاق في المفهوم للملاقاة المغيِّرة وغير المغيِّرة بعد أن كان مفهوم القضية الشرطية جزئيةً لا كلّية، أي: «أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كرٍّ فينجّسه بعض الأشياء»، فلعلّ هذا البعض هو التغيّر.

وتارةً اُخرى نقول: إنّ مناسبات الحكم والموضوع تأبىٰ من أن يندرج التغيّر تحت الإطلاق الأفرادي لكلمة «شيء»، باعتبار أنّ المركوز عرفاً في باب الاستقذار والتقذّر كون النجس هو الملاقى النجس، وحتّى في حالات التغيّر يكون الانفعال بالملاقي، ولا يلحظ التغيّر إلّا بوصفه مزيد تأثيرٍ للملاقي النجس في الماء.

إذن فكلمة «شيء» في «لا ينجّسه شيء» إطلاقها الأفرادي عبارة عن الأشياء النجسة التي يلاقيها الماء، لا التغيّر، فإنّه ليس فرداً من هذا الإطلاق. نعم، هو مشمول لإطلاقٍ آخر هو الإطلاق الأحواليّ في كلمة «شيء»، حيث إنّ الملاقي المنجّس: تارةً يكون مغيّراً للماء، واُخرى لا يكون مغيّراً، ومقتضى الإطلاق الأحواليّ ثبوت الانفعال للماء القليل في كلتا الحالتين.

وهذا الإطلاق ثابت في مفهوم القضية الشرطية، سواء كان مفهومها بلحاظ أفراد النجس كلّياً أو جزئياً، على ما يتّضح ذلك لدى التعرّض إلى النكات الفنية في تحديد مدلول هذه القضية الشرطية منطوقاً ومفهوماً في بحث الماء الراكد إن شاء الله تعالى.

تنجّس القليل بمجرد الملاقاة.

فرواية حريز إذن معارضة لكلٍّ من إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم بنحو العموم من وجه، فلو قدَّمنا إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم معاً على رواية حريز ـ كلّاً منهما بلحاظ مادة تعارضه مع رواية حريز ـ فهذا يعني أنّ الماء القليل ينفعل بالملاقاة مطلقاً حتى بدون تغيّر، والكثير لا ينفعل بالملاقاة أصلاً حتّى مع التغيّر، ويؤدّي ذلك إلى إلغاء رواية حريزٍ رأساً، إذ لا يبقى ماء يكون منفعلاً بالتغيّر لا بالملاقاة، كما هو مفاد رواية حريز. كما إذا قدّمنا رواية حريز الممثّلة لدليل الانفعال على كلٍّ من إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم معاً في قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء»، فهو يؤدّي إلى أنّ الماء ـ سواء كان قليلاً أو كثيراً ـ لا ينفعل بالملاقاة، وينفعل بالتغيّر، وهو يعني إلغاء الفرق بين القليل والكثير رأساً، أي إلغاء القضية الشرطية.

وأمّا تقديم رواية حريزٍ على أحد الإطلاقين في القضية الشرطية فلا يلزم منه محذور الإلغاء لأيّ واحدٍ من الدليلين، فإن قدّمنا رواية حريزٍ على إطلاق المنطوق أنتج أنّ القليل ينجس بالملاقاة، والكثير لا ينجس إلّا بالتغيّر. وبذلك يحفظ الفرق بين القليل والكثير، ويحفظ الفرق بين الملاقاة والتغيّر بلحاظ الكثير.

وإن قدّمنا رواية حريزٍ على إطلاق المفهوم أنتج أنّ القليل لا ينفعل بالملاقاة، بل بالتغيّر، وأنّ الكثير لا ينفعل حتى بالتغيّر. وبهذا ينحفظ أيضاً الفرق بين القليل والكثير، ويحفظ الفرق بين الملاقاة والتغيّر بلحاظ القليل.

وخلاصة الموقف على هذا الأساس: أنّ العمل بكلا الإطلاقين في دليل اعتصام الكرّ غير ممكن؛ لاستلزامه إلغاء رواية حريزٍ رأساً. كما أنّ العمل برواية حريزٍ في مقابل كلا الإطلاقين معاً غير ممكن؛ لاستلزامه إلغاء القضية الشرطية في دليل الاعتصام رأساً، فيتعيّن رفع اليد عن أحد الإطلاقين: إمّا إطلاق المنطوق،

وإمّا إطلاق المفهوم. فإذا لم نفرض مرجّحاً لأحد الإطلاقين على الآخر وقع التعارض بين الإطلاقين نفسيهما، وبالتعارض يتساقطان، ومع التساقط لا يبقى ما يعارض إطلاق رواية حريزٍ للماء الكثير، فيثبت انفعال الكثير بالتغيّر.

والتحقيق : أنّ لغة هذا التقريب ليست صحيحةً من الناحية الفنّية ؛ لأنّ جعل خبر حريزٍ مسوّغاً لرفع اليد عن أحد الإطلاقين لا يكفي فيه أنّ إعمال الإطلاقين معاً يؤدّي إلى إلغاء خبر حريز، بل لا بدّ أن يكون بدعوى قرينية خبر حريزٍ وأخصّيّته، أو ما هو بحكم الأخصّية، ممّا يوجب صلاحيّته عرفاً للقرينية على تقييد أحد الإطلاقين.

ومن هنا نقول : إنّنا إذا قلنا بانقلاب النسبة وخصّصنا رواية حريزٍ بخصوص الماء الكثير بلحاظ دليل انفعال القليل بالملاقاة فسوف يصبح خبر حريز مقدّماً على إطلاق المنطوق في القضية الشرطية لدليل اعتصام الكرّ بملاك القرينية ؛ لأنّه يصبح بعد انقلاب النسبة أخصّ مطلقاً من منطوق القضية الشرطية.

وأمّا إذا لم نقل بانقلاب النسبة وبنينا على أنّ خبر حريزٍ يبقى على نسبة العموم من وجهٍ مع إطلاق دليل الاعتصام ـ ولو بعد التخصيص ـ فلا بدّ من الفحص عن أساسٍ آخر لقرينية خبر حريز.

وفي توضيح ذلك يمكن أن يقال : إنّ قوله في خبر حريز : «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا توضّأ» له ثلاث دلالات.

الأُولى : دلالة الجملة الأُولى على أنّ مجرّد الملاقاة لا ينجّس الماء، وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين القليل والكثير.

والثانية : دلالة الجملة الثانية على أنّ الملاقاة المغيِّرة تنجّس الماء، وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين القليل والكثير.

والثالثة : دلالة التفصيل بين فرضَي التغيّر وعدمه، على أنّ هناك نحو نجاسةٍ تثبت بالتغيّر ولا تثبت بدونه.

وهذه الدلالة محفوظة ولو لم يثبت الإطلاق في شيءٍ من الدلالتين السابقتين، فإنّ التفصيل يدلّ عرفاً على أنّ هناك نحو امتيازٍ للتغيّر في التنجيس، وإطلاق الدلالة الأُولى يعارض إطلاق مفهوم «اذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» بالعموم من وجه، وإطلاق الدلالة الثانية يعارض إطلاق منطوق هذه القضية الشرطية بالعموم من وجه، وليس في شيءٍ من هاتين الدلالتين ما يصلح للقرينية.

وأمّا الدلالة الثالثة فتعارض مجموع إطلاقي المنطوق والمفهوم للقضية الشرطية؛ لأن هذا المجموع يلغي الفرق بين صورة التغيّر وصورة عدمه. وهذه الدلالة الثالثة بحكم الأخصّ بالنسبة إلى مجموع إطلاقي المنطوق والمفهوم؛ لأنّها تقتضي بطلان أحد الإطلاقين على الأقلّ.

وكما قد يكون دليل أخصّ من دليلٍ آخر بعينه كذلك قد يكون أخصّ من مجموع دليلين، فيقدّم على المجموع بالقرينية. وهذا يعني لزوم رفع اليد عن أحد الإطلاقين في القضية الشرطية، وحيث لا مُعيِّن فيتساقطان، ويرتفع بذلك المعارض لإطلاق الدلالة الأُولى والدلالة الثانية في خبر حريز.

وهكذا يتّضح أنّ الدلالة الثالثة في خبر حريزٍ تشكّل قرينةً على مجموع الإطلاقين المعارضين للدلالتين الأُولَيين في خبر حريز، وهذا يؤدّي إلى تساقطهما وسلامة دلالات خبر حريز عن المعارض.

وهذه الصياغة للتقريب فنية، ولكن يرد عليها : أنّ نفس الشيء نقوله عن القضية الشرطية لأخبار الكرّ، فإنّ فيها دلالات ثلاث :

الأُولى : دلالة المفهوم على أنّ القليل يتنجّس بالملاقاة، وإطلاقه يثبت

الانفعال بالملاقاة المجرّدة عن التغيّر.

الثانية: دلالة المنطوق على أنّ الكرّ لا يتنجّس، وإطلاقه ينفي الانفعال بالتغيّر.

الثالثة: دلالة التعليق والتفصيل على أنّ هناك نحو امتيازٍ للكثير على القليل.

والدلالة الأُولى معارضة للدلالة الأُولى من دلالات خبر حريز الثلاث، والثانية معارضة للثانية هناك.

وأمّا الدلالة الثالثة للقضية الشرطية فنسبتها إلى الدلالتين الأُولى والثانية من دلالات خبر حريز كنسبة الدلالة الثالثة لخبر حريز إلىٰ الدلالتين الأُولىٰ والثانية من دلالات القضية الشرطية، بمعنى أنّ الدلالة الثالثة للقضية الشرطية يمكن أن تعتبر أخصّ من مجموع إطلاقي الدلالتين الأُولى والثانية لخبر حريز، إذ مع الحفاظ على هذين الإطلاقين لا يبقى مائز بين القليل والكثير، وهذا يعني أنّ الدلالة الثالثة للقضية الشرطية تصلح مقيّدةً لمجموع ذينك الإطلاقين، وبعد لزوم رفع اليد عن أحدهما لوجود المقيّد للمجموع يقع التعارض بينهما والتساقط، فلا يسلم الإطلاق في دليل الانفعال بالتغير على نحوٍ يشمل الكرّ.

وعلى أيّ حالٍ فقد ثبت ببعض التقريبات المتقدّمة أنّ إطلاق دليل الانفعال بالتغيّر للكرّ ثابت بلا إشكال.

الجهة الثانية: في نسبة دليل اعتصام ماء المطر إلى دليل الانفعال بالتغيّر، وقد يلاحظ في روايات اعتصام ماء المطر أنّ جملةً منها واردة في نفي الانفعال عن ماء المطر في موارد الملاقاة التي لا تقتضي عادةً التغيّر، بحيث لا يكون فيها إطلاق يقتضي نفي الانفعال حتّى في صورة التغيّر، ولكنّ بعض الروايات الدالّة على اعتصام ماء المطر يمكن أن يُدَّعى فيها الإطلاق والشمول لفرض التغيّر، من

قبيل رواية عليّ ابن جعفر، قال: وسأله عن الرجل يمرّ في ماء المطر وقد صبّ فيه خمر فأصاب ثوبه، هل يصلي فيه قبل أن يغسله؟ فقال: «لا يغسل ثوبه ولا رجله، ويصلّي فيه ولا بأس»[١].

فإنّ فرض كون الخمر موجباً لتغيّر ماء المطر مشمول للإطلاق.

ورواية هشام، عن أبي عبد الله : في ميزابين سالا، أحدهما بول، والآخر ماء المطر، فاختلطا فأصاب ثوب رجلٍ «لم يضرّه ذلك»[٢].

فإنّ العادة وإن كانت جاريةً بأن يكون ماء المطر الذي يبلغ إلى حدٍّ يجري من الميزاب أكثر بكثيرٍ من البول الذي يسيل لتبوّل صبيٍّ ونحوه ولكنّ الأكثرية لا تكفي لاستحالة التغيّر، ففرض التغيّر مشمول للإطلاق أيضاً.

وعليه فيكون في دليل اعتصام ماء المطر ما يدلّ بإطلاقه على عدم انفعاله حتّى بالتغير، وعليه فتكون النسبة بينه وبين ما دلّ على انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر العموم من وجه، وفي مادة التعارض قد يلتزم بتساقط الإطلاقين، والرجوع إلى أصالة الطهارة، نظير ما تقدّم في الكرّ.

وبعض ما تقدّم في الجواب على هذه الشبهة في الكرّ يأتي هنا بلا تعديل، وبعضه يأتي بتعديل، وهناك وجوه يختصّ بها المقام، ويتّضح ذلك من خلال الأُمور التالية:

الأوّل: أنّنا فيما سبق كنّا نجعل المعارض لإطلاق دليل اعتصام الكرّ ما دلّ على انفعال الماء الراكد بالتغيّر، والنسبة بينهما هي العموم من وجه، وبعد إخراج الماء القليل من دليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر يختصّ هذا الدليل بالكثير، فيصبح

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

أخصّ مطلقاً من دليل اعتصام الكرّ، فيخصّصه بناءً على انقلاب النسبة.

وأمّا في المقام فالمعارض لدليل اعتصام ماء المطر إنّما هو ما دلّ على انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر، لا ما ورد في الماء الراكد خاصّةً، وما دلّ على انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر يشمل القليل غير المعتصم، ويشمل المعتصم بأقسامه من المطر وغيره.

وبهذا لا ينفع القول بانقلاب النسبة وإخراج الماء القليل غير المعتصم عن دليل الانفعال بالتغيّر في جعل هذا الدليل أخصّ مطلقاً من دليل اعتصام ماء المطر، بل تكون النسبة بين دليل اعتصام ماء المطر ودليل انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر بعد إخراج غير المعتصم منه هي العموم من وجه، ومادة الاجتماع ماء المطر المتغيّر، ومادة الافتراق لدليل الانفعال المتغيّر من سائر المياه المعتصمة، ومادة الافتراق لدليل اعتصام ماء المطر ماء المطر الملاقي للنجاسة دون أن يتغيّر.

وعلى هذا الأساس لا يكون انقلاب النسبة نافعاً في جعل النسبة بين الدليلين العموم والخصوص، كما كان نافعاً في الجهة السابقة.

بل لا بدّ من ضمّ عنايةٍ زائدة؛ وذلك بأن يقال: إنّ ما دلّ على انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر ـ بعد فرض خروج القليل غير المعتصم منه موضوعاً وملاحظته بعد ذلك كما هو مقتضى انقلاب النسبة ـ إذا قايسناه مع دليل اعتصام ماء المطر بالخصوص فالنسبة بينهما وإن كانت هي العموم من وجهٍ ولكن إذا قايسناه مع مجموع أدلّة اعتصام المياه المعتصمة من مطرٍ وكرٍّ ونابعٍ نجد أنّه يكون أخصّ مطلقاً من مجموع أدلّة الاعتصام؛ لأنّ كلّ واحدٍ من أدلّة الاعتصام يقتضي بإطلاقه نفي النجاسة حتّى مع التغيّر، فمجموعها يقتضي أنّ مطلق المعتصم لا ينفعل حتّى مع التغيّر.

مع أنّ المفروض أنّ دليل الانفعال بالتغيّر قد أصبح مورده مختصّاً بالمياه

المعتصمة بعد إخراج القليل غير المعتصم بالتخصيص، فيكون أخصّ مطلقاً من مجموع أدلّة الاعتصام، فيقدّم على المجموع بالأخصّية. وبعد تقديمه على المجموع بالأخصّية تقع المعارضة بين نفس إطلاقات أدلّة الاعتصام وتتساقط، من قبيل ما يقال في «لا ضرر» من أنّه لو لوحظ دليل «لا ضرر» مع كلّ دليلٍ بالخصوص ـ كدليل وجوب الوضوء مثلاً ـ فالنسبة بينهما العموم من وجه، لكن حينما يلحظ دليل «لا ضرر» مع مجموع الأدلّة فهو أخصّ مطلقاً منها، فيقدم على المجموع، وتتساقط إطلاقات الأدلّة بالتعارض.

وهكذا يتّضح أنّ انقلاب النسبة في المقام إنّما يجعل دليل الانفعال بالتغيّر بعد تخصيصه أخصّ مطلقاً من مجموع أدلّة الاعتصام، لا من دليل اعتصام ماء المطر بالخصوص.

ولكنّ هذا التقريب غير تامٍّ حتّى مع القول بانقلاب النسبة:

أمّا أوّلاً فلأنّه مبنيّ على افتراض أن يكون لدليل كلّ قسم من أقسام الماء المعتصم إطلاق يقتضي نفي الانفعال حتّى مع التغيّر، وسوف يأتي[1] ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ دليل اعتصام الماء النابع ليس له مثل هذا الإطلاق. وعليه فلا يتصوّر تقديم دليل الانفعال على مجموع أدلّة الاعتصام لكي تقع المعارضة بعد ذلك بين إطلاقات نفس أدلّة الاعتصام؛ لأنّ مجموع أدلّة الاعتصام لا يقتضي نفي الانفعال عن مطلق المعتصم مع التغيّر ما دام دليل اعتصام بعض أقسام المعتصم لا إطلاق له.

وأمّا ثانياً فلو سلّم أنّ في أدلّة كلّ قسمٍ من أقسام المعتصم ما يكون مطلقاً وشاملاً حتّى لحال التغيّر، إلّا أنّ الإطلاق الموجود في أدلّة بعض تلك الأقسام

---

(١) يأتي في الصفحة ٢٥٥.

مقيّد بما دلّ على الانفعال بالتغيّر في خصوص ذلك القسم ـ كما في النابع فإنّه قد وردت بعض روايات الانفعال بالتغيّر فيه بالخصوص ـ فيكون مقيّداً لما يوجد من إطلاقٍ في بعض أدلّة اعتصامه، ومعه فلا معنى لإيقاع المعارضة بين دليل انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر ومجموع أدلّة الاعتصام وتقديمه على المجموع بالأخصّية.

الثاني: أنّنا لو افترضنا استحكام التعارض بنحو العموم من وجهٍ بين إطلاق دليل اعتصام ماء المطر وإطلاق دليل الانفعال بالتغير في طبيعيّ الماء وتساقط الإطلاقين فلا يصحّ الرجوع إلى قاعدة الطهارة، بل يرجع إلى بعض أدلّة انفعال الماء القليل.

وتوضيح ذلك: أنّ مقتضى ما دلّ على أنّ الماء القليل مطلقاً ينفعل بملاقاة النجاسة أنّ الماء القليل ينفعل بالنجاسة، سواء كان مطراً أو غيره، وسواء كانت الملاقاة مع التغيّر أو بدونه، ودليل اعتصام ماء المطر يدلّ على أنّ الماء القليل إذا كان مطراً لا ينفعل بالنجاسة، فهو أخصّ مطلقاً من الدليل المفروض لانفعال الماء القليل فيخصّصه، فإذا ابتلي إطلاق الدليل المخصّص بالمعارض وسقط معه لزم الرجوع إلى إطلاق دليل انفعال الماء القليل.

فيقال: إنّ ماء المطر القليل إذا لاقته النجاسة بدون تغيّرٍ فلا ينجس، عملاً بدليل اعتصام المطر المخصِّص لدليل انفعال الماء القليل.

وأمّا إذا لاقته النجاسة وغيّرته فحيث إنّ إطلاق دليل الاعتصام المقتضي لنفي النجاسة في هذه الحالة قد سقط بالمعارض، فيرجع إلى إطلاق دليل الانفعال، اقتصاراً في الخارج منه على المتيقّن.

فإن قيل: إنّ دليل انفعال الماء القليل لا يصلح أن يكون مرجعاً وأن يتمسّك به لإثبات نجاسة المطر القليل بالتغيّر؛ لأنّ مفاد دليل انفعال الماء القليل هو انفعاله بالملاقاة، وما هو المحتمل هو انفعال المطر القليل بالتغيّر، لا بالملاقاة، فكيف

يمكن أن نثبت نجاسته بعد تساقط إطلاق دليل اعتصام المطر مع معارضه بدليل انفعال الماء القليل ؟ !

قلنا : إنّ مفاد دليل انفعال الماء القليل هو تنجّس الماء القليل بالملاقاة، ومقتضى الإطلاق فيه عدم تقيّد الملاقاة بالتغيّر، وما هو المحتمل في المطر القليل انفعاله بالملاقاة المغيّرة، لا بصرف التغيّر ولو لم تكن ملاقاة، فنحن نثبت بإطلاق دليل انفعال الماء القليل أنّ المطر القليل ينفعل بالملاقاة، ولكن لا مطلقاً، بل بالملاقاة المغيّرة، فالمراد إثباته بدليل انفعال الماء القليل ليس هو الانفعال بصرف التغيّر ولو لم تكن ملاقاة حتّى يقال : إنّ هذا ليس هو مدلول دليل الانفعال في الماء القليل. بل المراد إثباته : انفعال المطر القليل بالملاقاة، ولكن لا مطلقاً، بل في حال التغيّر.

وأمّا المطر البالغ درجة الكرّية إذا لاقى النجاسة وتغيّر بها، وفرض سقوط إطلاق دليل الانفعال بالتغيّر مع إطلاق دليل اعتصام المطر بالمعارضة فلا يمكن الرجوع فيه إلى إطلاق دليل انفعال الماء القليل، كما هو واضح.

الثالث : التمسّك في المقام بالنبويّ « خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء، إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه »[1].

فإنّ هذا الحديث يتميّز عن سائر الروايات الدالّة على انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر بنكتةٍ تجعله مقدّماً على إطلاق دليل اعتصام ماء المطر، وهي : أنّ الظاهر من الحديث أنّ الأحكام المذكورة فيه ثابتة للماء من حين خَلْقِ الله له، ولهذا جعلت أوصافاً للماء، وأُسند الخلق الإلهيّ إليه بما هو موصوف بتلك الصفات من الطهورية وعدم الانفعال إلّا بالتغيّر، فإذا ضممنا إلى ذلك دعوى : أنّ مياه الأرض

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

الأصلية كلها خلقت بنحو المطر في ابتداء وجودها فيثبت أنّ ماء المطر ينفعل بالتغيّر ؛ لأنّنا لو بنينا على أنّ المطر لا ينفعل حتّى بالتغيّر فهذا معناه أنّ الله خلق الماء لا ينجّسه شيء حتّى ما غيّر لونه وطعمه وريحه.

والحاصل : أنّ الحالة الأوّلية التي خلق عليها الماء منظور إليها بالخصوص في هذا الحديث، وحيث إنّ هذه الحالة هي حالة المطرية ـ بحسب الفرض ـ فلا يمكن تخصيص الحديث، والالتزام بأنّ المطر لا ينفعل حتّى بالتغيّر، لأنّ معنى ذلك ـ كما عرفت ـ أنّ الله خلق الماء بنحوٍ لا ينفعل حتّى بالتغيّر.

وهذا الوجه إذا سلّمنا استظهاراته وفروضه فهو غير تامٍّ مع ذلك؛ لعدم التعويل على سند النبويّ المذكور[١].

الرابع : الاستدلال ببعض الروايات الواردة في ماء المطر بعنوانه، بدعوى استفادة منجّسية التغيّر منها، فتكون أخصّ مطلقاً ممّا دلّ بإطلاقه على عدم انفعال المطر حتّى بالتغيّر، وتلك هي رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله : أنّه سأل عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء، فيَكِف[٢] فيصيب الثوب، فقال : «لا بأس به، ما أصابه من الماء أكثر منه»[٣].

فإنّ قوله : «ما أصابه من الماء أكثر منه» بمثابة التعليل لعدم الانفعال، فيكون دالّاً على أنّ الميزان في عدم الانفعال ـ الذي يدور عدم الانفعال مداره ـ هو أكثرية الماء من البول، وليس المراد بالأكثرية هنا الأكثرية الكمّية، بمعنى كون

---

(١) راجع البحث حول سند النبوي الصفحة : ٢٢٥.

(٢) يَكِفُ : أي يتقاطر من سقفه علينا فيصيب الثوب، يقال : وَكَفَ البيت بالمطر... سال قليلاً. مجمع البحرين ٥ : ١٣١ «مادّة وَكَفَ».

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٤٤، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

كمّية المطر النازل على السطح أكثر من كمّية البول الواقع عليه؛ وذلك لأنّه: إن أُريد كون الماء أكثر من البول الموجود فعلاً على السطح فهذا خلاف الظاهر، إذ لم يفرض في الرواية وجود البول فعلاً على السطح، وإنّما فرض أنّ السطح يبال عليه، ومع عدم فرض وجود البول فعلاً على السطح لا معنى لحمل الأكثرية على أكثرية الماء من شيءٍ لم يفرض وجوده. وإن أُريد كون الماء أكثر من البول الواقع على السطح خلال مدّة استعماله مبالاً فهذا أيضاً خلاف الظاهر، إذ لا طريق حينئذٍ إلى دعوى كون ماء المطر النازل أكثر من مجموع ما أصاب السطح من بول.

مضافاً إلى أنّ كثرة ما أصاب السطح وقلّته على طول الزمان لا دخل له في الارتكاز العرفيّ بالانفعال فعلاً وعدمه، فيتعيّن أن يكون المراد بالأكثرية الأكثرية المعنوية، لا الكمّية. والمراد بالأكثرية المعنوية: القاهرية والغالبية المساوقة لعدم التغيّر، فيكون التعليل في هذه الرواية بنفسه دليلاً على أنّ اعتصام ماء المطر مشروط بعدم التغيّر.

الجهة الثالثة: في النسبة بين دليل اعتصام ماء الحمّام ودليل الانفعال بالتغيّر.

والتحقيق في ذلك: أنّ كثيراً من روايات ماء الحمّام الدالّة على عدم انفعاله بالنجاسة ليس لها إطلاق لحالة التغيّر؛ لورودها في أنحاءٍ من الملاقاة التي لا توجب التغيّر عادةً، أو لأنّ المتيقّن منها ذلك بنحوٍ لا يكون له إطلاق؛ وذلك من قبيل رواية محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله : الحمّام يغتسل فيه الجنب وغيره أغتسل من مائه؟ قال: «نعم،... إلى آخره»[1]. فإنّ فرض اغتسال الجنب لا يستلزم عادةً التغيّر بأوصاف النجاسة فلا يكون له إطلاق يقتضي نفي

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

الانفعال حتّى في حال التغيّر.

وبعض روايات ماء الحمّام استفيد منها الاعتصام، بلسان أنّ ماء الحمّام بمنزلة الماء الجاري، كما في رواية داود بن سرحان[1].

وسوف يأتي[2] أنّ الماء الجاري لا يوجد في دليل اعتصامه إطلاق ينفي الانفعال في حال التغيّر، فلا يكون في هذا اللسان ما يقتضي نفي الانفعال عن ماء الحمّام في حال التغيّر.

وفي روايات الاعتصام خبر بكر بن حبيب، عن أبي جعفر «ماء الحمّام لا بأس به إذا كانت له مادة»[3].

فإن استفدنا من هذا الخبر تنزيل ماء الحمّام منزلة ما له مادة فلا يزيد اعتصامه على اعتصام ما له مادة.

وسوف يأتي أنّ دليل اعتصام ما له مادة ليس له إطلاق لحال التغيّر.

نعم، يمكن أن يدّعىٰ الإطلاق في مثل رواية إسماعيل بن جابر، عن أبي الحسن الأوّل قال: ابتدأني فقال: «ماء الحمّام لا ينجّسه شيء»[4]. بدعوى: أنّ مقتضى إطلاقه عدم الانفعال حتّى مع التغيّر، فيكون معارضاً بالعموم من وجهٍ؛ لِمَا دلّ على الانفعال بالتغيّر.

بل قد يقال علاوة على ذلك: إنّ أدلّة انفعال الماء بالتغيّر في نفسها ليس لها

---

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

(٢) يأتي في الصفحة ٢٥٥.

(٣) المصدر السابق: ١٤٩، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: ١٥٠، الحديث ٨.

إطلاق يشمل ماء الحمّام بعد فرض الاستشكال في سند النبويّ[١] وسند رواية حريز[٢]، إذ أنّ سائر الروايات وردت بعنوان الغدير[٣]، أو النقيع[٤] أو الماء يمرّ به الرجل[٥]، ونحو ذلك من العناوين التي تنصرف عرفاً عن ماء الحمّام، فالمقتضي في دليل الانفعال بالتغيّر قاصر عن الشمول لماء الحمّام.

ولكنّ الصحيح : أنّ هذا كلّه إنّما يكون له مجال لو كان من المحتمل أن يكون لماء الحمّام بعنوانه خصوصية ونكتة تقتضي الاعتصام، ولكن سوف يأتي في محلّه[٦] ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ عنوان ماء الحمّام من العناوين التي يلغيها العرف بقرينة مناسبات الحكم والموضوع.

ولهذا فإنّ الحكم بالاعتصام المستفاد من روايات الباب ليس موضوعه ـ بعد إلغاء خصوصية الحمّامية ـ إلّا مطلق الماء السافل المتّصل بماءٍ عالٍ، وليس المراد جعل هذه الهيئة الاتّصالية بين السافل والعالي بنفسها ملاكاً للاعتصام في مقابل الكرية والنابعية، فإنّ هذا أيضاً على خلاف الارتكاز العرفيّ ومناسبات الحكم والموضوع، فإنّ اختلاف السطوح يناسب عرفاً مع ترقب كونه مانعاً عن الاعتصام، لا ترقّب كونه بنفسه ملاكاً للاعتصام ولو لم تكن هناك كرّية أو نبع.

فالمتفاهم عرفاً من تلك الروايات بيان أنّ كون أحد الماءين سافلاً والآخر

---

(١) راجع الصفحة ٢٢٥.

(٢) راجع الصفحة ٢٢٤.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٤١، الحديث ١٣.

(٤) المصدر السابق : ١٣٨، الحديث ٣.

(٥) المصدر السابق : ١٣٩، الحديث ٣.

(٦) يأتي في الجزء الثاني : ٥٢.

عالياً لا يمنع عن ملاحظتهما ماءً واحداً، والحكم عليهما بما يحكم به على الماء الواحد، فلا يكون المجعول في هذه الروايات اعتصاماً جديداً وراء الاعتصام المجعول بطبيعي الماء إذا بلغ كرّاً ليتمسّك بإطلاقه حتّى لحال التغيّر، بل لا يكون فيها إطلاق أزيد من إطلاق أدلّة الاعتصام الأولية للكرّ في نفسها.

الجهة الرابعة: في النسبة بين دليل اعتصام الماء النابع أو الجاري ودليل الانفعال بالتغيّر.

والتحقيق في ذلك: أنّ دليل اعتصام الماء النابع أو الجاري ليس له إطلاق في نفسه يشمل صورة التغيّر لكي تقع المعارضة بينه وبين ما دلّ على انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر على نحو العموم من وجه؛ لأنّ مهمّ الدليل على اعتصام الماء النابع أو الجاري أحد وجهين:

الأوّل: رواية داود بن سرحان، التي دلّت على أنّ ماء الحمّام بمنزلة الماء الجاري، وحيث نعرف من الخارج أنّ ماء الحمّام معتصم فيثبت أنّ المنزَّل عليه محكوم بالاعتصام.

وهذا التقريب لا يمكن أن يثبت للماء الجاري اعتصاماً أوسع من الاعتصام الثابت لماء الحمّام، وحيث إنّ اعتصام ماء الحمّام لا إطلاق في دليله لحالة التغيّر ـ كما عرفنا في الجهة السابقة ـ فكذلك اعتصام الجاري المستفاد من هذه الرواية.

الثاني: رواية ابن بزيع، وهي أيضاً قاصرة عن إثبات عدم الانفعال في صورة التغيّر، سواء كان الاستدلال بمتنها المختصر الوارد في أحد طريقيها ـ وهو: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر»[1] ـ بدعوى أنّ السعة الثابتة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠.

لماء البئر ثابتة له لا بما هو بئر، بل بما هو نابع، بإلغاء خصوصية البئرية بالارتكاز العرفيّ لمناسبات الحكم والموضوع. أو بمتنها المفصَّل المذيَّل بقوله: «فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه لأنّ له مادة»[١] بدعوى أنّ مقتضى التعليل بأنّ له مادةً ـ بناءً على كونه تعليلاً للحكم بالسعة ـ هو شمول الاعتصام لكلّ نابع.

أمّا المتن المختصر فواضح؛ لأنّ الحكم المجعول على البئر إنّما هو عدم الانفعال المشروط بعدم التغيّر، فبعد إلغاء خصوصية البئر وإسراء الحكم لطبيعيّ النابع لا يثبت إلّا نفس ذلك العدم المشروط.

وأمّا المتن المفصّل فلأنّ المادة جعلت فيه علّةً للمقدار المجعول في صدر الرواية من الاعتصام من غير ناحية التغيّر. وعليه فدليل اعتصام الجاري والنابع في نفسه لا إطلاق له لصورة التغير.

نعم، لو تمّ لدينا الاستدلال على اعتصام الماء الجاري برواية سماعة ـ قال: سألته عن الماء الجاري يبال فيه؟ قال: «لا بأس»[٢] ـ لأمكن أن يدّعى أنّها مطلقة حتّى لصورة حصول التغيّر على نحوٍ تقع طرفاً للمعارضة مع إطلاق ما دلّ على انفعال الماء بالتغيّر، وتعالج المعارضة عندئذٍ ببعض ما تقدّم[٣] من علاجات.

غير أنّ جملةً من الأكابر، ومنهم السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ لم يرتضِ دلالة تلك الرواية على الاعتصام، على ما يأتي تفصيله في بحث الماء الجاري إن شاء الله تعالى[٤].

---

(١) المصدر السابق: ١٤١، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٣، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٣) في الصفحات ٢٣١ وما بعدها.

(٤) راجع الصفحة ٣٥٧ وما بعدها.

وهكذا يتّضح أنّ تمام أقسام المياه المعتصمة تنفعل بالتغيّر.

وكما أنّ التعميم بلحاظ أقسام المياه ثابت كذلك بلحاظ أقسام النجاسات العينية. فإنّ بعض روايات الباب، فرض فيها التغيّر بنحوٍ مطلقٍ يشمل التغيّر بأيّ نجاسةٍ عينية، كما في رواية ابن بزيع.

وبعض روايات الباب وإن فرض فيها التغيّر بنجاسةٍ معيّنةٍ ـ كالروايات التي وقع السؤال فيها عن الماء المتغيّر بالجيفة والميتة[١] ونحو ذلك ـ ولكن مع هذا يصحّ التمسّك بإطلاقها.

ولا ينبغي أن يُدَّعى اختصاصها مورداً بالتغيّر بالميتة مثلاً، فلا تشمل التغيّر بغيره من النجاسات؛ وذلك لأنّ السؤال والجواب في هذه الروايات، منصرف بحسب الارتكاز المتشرّعيّ إلى حيثية نجاسة هذه الجيفة والميتة، فالسؤال عن الماء المعتصم وإلى جانبه الجيفة والميتة والجواب بالتفصيل بين التغيّر وعدمه كلاهما ـ بحسب الارتكاز المتشرّعيّ ـ ينصرفان إلى أنّ النظر إلى الجيفة بما هي نجاسة، لا بما هي ميتة بالخصوص، ومنشأ هذا الانصراف مركزية كبرى سريان النجاسة بالملاقاة، فإنّ ارتكاز هذه الكبرى في الذهن المتشرّعيّ بل والعرفيّ يوجب انصراف الذهن إلى كون الملحوظ في السؤال عن الماء الذي إلى جانبه الجيفة، وفي الجواب على ذلك بالتفصيل بين التغيّر وعدمه إلى تلك الكبرى الارتكازية، فيكون المقصود: بيان حكم الميتة بما هي نجاسة، لا بما هي ميتة، فيشمل الحكم سائر النجاسات.

وهذا نحو من التبادر الناشئ من قرينية الارتكاز، وبهذا التقريب نستفيد إلغاء الخصوصية في كثيرٍ من المقامات.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٦.

في أحد أوصافه الثلاثة : من الطعم والرائحة واللون [١].

---

(١) أمّا الطعم والرائحة فمنصوص عليهما، ولا إشكال فيهما. نعم، استشكل في اللون، والاستشكال في اللون يمكن أن يبيَّن بأحد تقريبين :

الأوّل : ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من عدم التعرّض له في الأخبار الدالّة على الانفعال بالتغيّر، بعد فرض عدم الاعتماد على النبويّ المرسل.

وأجاب على ذلك : بأنّ الأمر ليس كما ادُّعي، فإنّ اللون مذكور في الروايات، فدونك رواية حريز المشتملة على قوله : «وكذلك الدم»، فإنّ التغيّر بالدم ـ على ما يستفاد منه عرفاً ـ ليس إلّا التغيّر باللون. ورواية العلا بن الفضيل : «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول».

وعلى تقدير المناقشة في الرواية بضعفها، فحسبك صحيحة محمّد بن الحسن الصفّار في كتاب بصائر الدرجات، وفيها تطبيق للتغيّر على الصفرة، وهي من أنحاء التغيّر اللوني[١].

أقول : إنّ هذه الروايات الثلاث كلّها غير تامّة السند :

أمّا رواية حريز فالمراد بها خبر حريز، عن أبي بصير، وهو ضعيف السند، بياسين الضرير، كما تقدّم[٢].

وأمّا رواية العلا بن الفضيل فضعيفة بمحمد بن سنان[٣].

---

(١) التنقيح ١ : ٧٨.

(٢) تقدّمت الرواية والإشكال في سندها في الصفحة ٢٢٨.

(٣) راجع الرواية وما أُورد على سندها في الصفحة ٢٣٤.

وأمّا رواية بصائر الدرجات[١] فهي ساقطة سنداً ؛ لأنّ الشيخ الحرّ ينقلها في الوسائل عن كتاب بصائر الدرجات، وهو يروي هذا الكتاب بطريقه إلى الشيخ الطوسي، وبطريق الشيخ الطوسيّ إلى الكتاب، والشيخ الطوسيّ له طريقان إلى الصفار :

أحدهما : صحيح، ويروي به سائر روايات الصفار، ولكن استثنى من ذلك كتاب بصائر الدرجات، فهو غير مرويٍّ بذلك الطريق الصحيح.

والآخر : طريق يروي به الشيخ كتاب بصائر الدرجات، ولكنّه غير صحيح، كما يظهر من مراجعة الفهرست[٢].

نعم، يمكن أن يستدلّ على كفاية التغيّر اللونيّ في التنجيس بخبرين آخرين :

أحدهما : صحيح ابن بزيع بمتنه المختصر الذي رواه الشيخ، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل، عن الرضا قال : «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر»[٣]، فإنّ مقتضى إطلاق التغيّر فيه الشمول للتغيّر اللوني.

إلّا أنّ التمسّك بهذا الإطلاق فرع كون هذا المتن روايةً مستقلّة، لا جزءاً من

---

(١) بصائر الدرجات : ٢٣٨ ـ ٢٣٩، الحديث ١٣. وسائل الشيعة ١ : ١٦١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

(٢) قال في الفهرست في ترجمة محمّد بن الحسن الصفّار القمّي : (... أخبرنا بجميع كتبه ورواياته ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عنه. وأخبرنا بذلك أيضاً جماعة، عن ابن بابويه، عن محمّد بن الحسن، عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن رجاله، إلّا كتاب بصائر الدرجات فإنّه لم يروِهِ عنه ابن الوليد. وأخبرنا به الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أبيه، عن الصفّار...). الفهرست : ٢٢٠ ـ ٢٢١، الرقم ٦٢١.

(٣) التهذيب ١ : ٤٠٩، الحديث ١٢٨٧.

المتن المفصّل المرويّ عن نفس الراوي، والذي جاء فيه: «إلّا أن يتغيّر ريحه وطعمه، فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه»[١].

والخبر الآخر: صحيح هشام بن سالم المتقدّم[٢] الذي ورد في ماء المطر، وعلّل فيه عدم انفعاله بالبول بالأكثرية، فإنّ الأكثر ـ بعد إرجاعها إلى القاهرية كما عرفت سابقاً ـ تكون دالّةً على أنّ عدم الانفعال منوط بقاهرية الماء على البول، فإذا لم يكن قاهراً لم يحكم بعدم الانفعال، بل يحكم بالانفعال بمقتضى مفهوم التعليل. ومن المعلوم أنّ القاهرية منتفية مع فرض تغيّر لون الماء بسبب البول، فيتمسّك بإطلاق مفهوم التعليل لإثبات النجاسة.

ولكنّ هذا التقريب يتوقّف على وجود مفهومٍ للتعليل بحيث يتمسّك بإطلاقه، وهو لا يخلو عن إشكال، فإنّ مقتضى التعليل إلغاء خصوصية المورد وإسراء الحكم المعلّل إلى سائر موارد العلّة، وليس مقتضاه حصر الحكم المعلّل بالعلّة بحيث ينتفي بانتفائها.

فإذا قلنا: «أكرم زيداً لأنّه عالم» دلّ التعليل على إسراء الحكم بوجوب الإكرام إلى سائر العلماء، ولكن لا يدلّ التعليل على أنّ ملاك وجوب الإكرام منحصر بالعلم بحيث لا يجب إكرام غير العالم ولو كان عادلاً، أو كبير السن مثلاً. ففي المقام تعليل عدم انفعال ماء المطر بقاهريّته على البول يقتضي إسراء عدم الانفعال إلى سائر موارد قاهرية الماء، ولا يقتضي انتزاع المفهوم بحيث يدلّ على أنّه في مورد عدم القاهرية يحكم بالانفعال مطلقاً.

والتحقيق: أنّ التعليل وإن كان ليس له مفهوم بحيث يتمسّك بإطلاقه لنفي

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ١٤٤، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

الحكم عند انتفاء العلّة المنصوصة مطلقاً ولكنّه يدلّ على مدخلية العلّة في موارد وجودها، ومؤثّريتها في الحكم بلا إشكال.

وفي خبر هشام بن سالم ـ بعد حمل الأكثرية على القاهرية ـ نقول: إنّ مقتضى إطلاق القاهرية قاهرية الماء بقول مطلق، أي طعماً وريحاً ولوناً، إذ لو كان مغلوباً للبول في واحدةٍ من هذه الصفات لم يكن قاهراً بقولٍ مطلق، فمقتضى إطلاق القاهرية القاهرية في الصفات الثلاث، فيكون مقتضى التعليل استناد عدم الانفعال إلى القاهرية المطلقة، أي القاهرية في الصفات الثلاث.

فلو قيل بأنّ التغيّر اللونيّ ليس منجّساً أصلاً لاختلّ بذلك ظهور التعليل في كون القاهرية المطلقة علّةً لعدم الانفعال.

وإن شئت قلت: إنّ ظاهر التعليل كون القاهرية المطلقة علّةً لعدم الانفعال، وهذا لا يمكن انحفاظه إلّا إذا كان الانفعال يكفي في ثبوته مقهورية الماء ولو في واحدة من صفاته الثلاث.

وأمّا إذا كانت المقهورية في اللون ـ مثلاً ـ ليست كافيةً للحكم بالانفعال فلا يعقل أن يستند عدم الانفعال إلى القاهرية المطلقة للماء، أي إلى القاهرية طعماً وريحاً ولوناً، بل يستند إلى القاهرية طعماً وريحاً فقط، مع أنّ مقتضى إطلاق القاهرية والأكثرية في رواية هشام بن سالم استناد عدم الانفعال إلى القاهرية المطلقة، فيدلّ على كفاية التغيّر اللونيّ في الحكم بالانفعال.

هذا كلّه في التقريب الأوّل للاستشكال في منجّسية التغيّر اللوني، بلحاظ عدم شمول الأدلّة له.

التقريب الثاني: دعوى دلالة بعض روايات التغيّر على نفي منجّسية التغيّر اللوني، بحيث لو وجد ما يدلّ بإطلاقه على كفاية التغيّر اللونيّ في التنجيس تقع تلك الروايات معارضةً له؛ وذلك من قبيل رواية حريز «فإذا تغيّر الماء وتغيّر

الطعم »[١]، فإنّ مقتضى الجمود على ظاهر اللفظ أنّه إذا لم يتغيّر الطعم لا يحكم بالانفعال، ومقتضى إطلاق ذلك أنّه لا نجاسة حتّى مع تغيّر اللون.

وكذلك رواية القمَّاط «إن كان الماء قد تغيّر ريحه أو طعمه فلا تشرب »[٢]، فانّ مقتضى الإطلاق في المفهوم أنّه إذا لم يتغيّر ريحه أو طعمه فلا نجاسة، سواء تغيّر لونه أوْ لا. وكذلك رواية ابن بزيع «إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه».

ولو تمّت دلالة هذه الروايات بإطلاقها على عدم كفاية التغيّر اللونيّ فتقع معارضة مع ما يدلّ بإطلاقه على كفايته، والنسبة بينهما العموم من وجه، وبعد التساقط : إن كان لدليل اعتصام ذلك الماء المتغيّر لوناً ـ لا طعماً ورائحةً ـ إطلاق يشمل صورة التغيّر، وإنّما خرجنا عنه في صورة التغيّر، لمقيّدية دليل منجّسية التغيّر فيكون هذا الإطلاق هو المرجع لإثبات عدم الانفعال، بعد سقوط إطلاق المقيّد بالمعارضة في مورد التغير اللوني.

وإذا لم يكن لدليل الاعتصام إطلاق في نفسه كان المرجع دليلاً أعمّ منه، وهو دليل انفعال الماء بملاقاة النجاسة؛ لأنّ مقتضى هذا الدليل هو انفعال ذلك الماء المتغير لونه بملاقاة النجاسة، غاية الأمر أنّنا خرجنا عن إطلاق دليل الانفعال بلحاظ مقيّدية دليل الاعتصام له، وبعد فرض أنّ المقيّد ليس له إطلاق لصورة التغيّر اللونيّ فالمرجع هو إطلاق دليل الانفعال.

ولو فرض أنّ دليل الانفعال بالملاقاة لم يصلح للمرجعية أيضاً لعدم وجود إطلاقٍ فيه فالمرجع هو الإطلاق الأحواليّ في دليل طهورية الماء لو كان، وإلّا فأصالة الطهارة واستصحابها.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

هذا كلّه لو فرض تمامية الإطلاق في الروايات التي أشرنا إليها بنحوٍ يقتضي نفي منجّسية التغيّر اللوني. إلّا أنّ تمامية الإطلاق فيها بنحوٍ يقتضي نفي منجّسية التغيّر اللونيّ محلّ إشكال.

أمّا رواية حريز التي ورد فيها: «إذا تغيّر الماء وتغير الطعم» ففي عطف تغيّر الطعم فيها على تغيّر الماء احتمالان:

الأوّل: أن يكون المقصود والملحوظ حقيقةً تغيّر الطعم، وقد أُتي بالجملة الأُولى الدالّة على طبيعيّ التغيّر في الماء تمهيداً لبيان التغيّر الخاصّ، أي التغيّر الطعمي.

الثاني: أن يكون كلّ من طبيعيّ التغيّر والتغيّر الطعميّ مقصوداً وملحوظاً، فالتغيّر ملحوظ مناطاً للتنجيس، والتغيّر الطعميّ كذلك، ويكون من باب عطف الخاصّ على العامّ بنكتة المورد، حيث إنّ العادة جارية في مورد الرواية ـ وهو الماء الذي فيه الجيفة ـ أن يحدث فيه التغيّر من ناحية الطعم.

والاستدلال بالرواية على عدم كفاية التغيّر اللونيّ موقوف على الاحتمال الأوّل، الذي لا معيّن له في مقابل الثاني، فمع احتمال كونه من باب عطف الخاصّ على العامّ لا من باب الإتيان بالعامّ لصرف التمهيد إلى ذكر الخاصّ لا يتمّ الاستدلال.

هذا، مضافاً إلى أنّنا لو فرضنا الاحتمال الأوّل، وأنّ الملحوظ هو التغير الطعمي، وأنّ الجملة الأُولى سيقت تمهيداً للجملة الثانية فلا يمكن مع هذا التمسّك بإطلاق مفهوم قوله: «إذا تغيّر الطعم» لإثبات عدم تنجّس الماء إذا لم يتغيّر طعمه بالجيفة ولو تغيّر لونه؛ لأنّ فرض تغيّر اللون بالجيفة مع عدم تغيّر الطعم ليس فرضاً متصوّراً تصوّراً عرفياً ليشمله إطلاق المفهوم؛ لأنّ العادة جارية في الماء الذي فيه الجيفة ـ الذي هو مورد الرواية ـ أنّه إذا لم يتغيّر طعمه فلا يكون لونه متغيّراً؛ نظراً

بشرطٍ أن يكون بملاقاة النجاسة، فلا يتنجّس إذا كان بالمجاورة، كما إذا وقعت ميتة قريباً من الماء فصار جائفاً [١].

إلى أنّ التغيّر اللونيّ بالجيفة مرتبة أشدّ من التغيّر الطعمي، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق.

ويضاف إلى ذلك: الإشكال السنديّ في رواية حريز، كما تقدّم[١].

وممّا ذكرناه يظهر الحال في رواية القمّاط الواردة في ماءٍ راكدٍ مبتلىً بالميتة، فإنّ مفهوم قوله: «إن كان الماء قد تغيّر ريحه أو طعمه» هو عدم الانفعال في فرض عدم تأثّر الماء طعماً وريحاً بالميتة، وهذا الفرض ليس له إطلاق عرفيّ لفرض التغيّر باللون لكي يتمسّك بإطلاق المفهوم لنفي منجّسية التغيّر اللوني.

وعلى وجه العموم يمكن أن يناقش في سائر الإطلاقات بأنّ سبق التغيّر الطعميّ على التغيّر اللونيّ ـ بحسب العادة ـ يمكن أن يكون من القرائن اللبّية التي يعتمد عليها المولى في تقييد الإطلاق.

وقد تلخّص من مجموع ما ذكرناه: أنّ التغيّر اللونيّ منجّس.

[شروط الانفعال بالتغيّر]

(١) توضيح الحال في ذلك: أنّ اكثر روايات الباب ليس فيها ما يوهم الإطلاق لفرض التغيّر بالمجاورة، إذ جاءت في مقام الجواب على أسئلةٍ فرض فيها وقوع النجاسة في الماء، ففصّل بين فرض التغيّر وعدمه، وحكم بالنجاسة

---

(١) تقدّم في الصفحة: ٢٢٤.

على الأوّل دون الثاني، فلا إطلاق في هذه الروايات لفرض التغيّر بدون ملاقاة.

وما يوهم كونه موجباً للحكم بالنجاسة في فرض التغيّر بالمجاورة إحدى رواياتٍ ثلاث، حيث إنّها لم ترد في مقام الجواب على سؤالٍ فرض فيه وقوع النجاسة في الماء، فقد يتوهّم التمسّك بإطلاقها لإثبات ذلك.

الأُولى: التمسّك بإطلاق النبويّ «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء، إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»[١]، على القول باعتباره.

وتقريبه أن يقال: إنّ المستثنى عبارة عن الشيء المغيّر، ولم يؤخذ فيه قيد الملاقاة، فيثبت أنّ طبيعيّ المغيّر منجّس، وهذا يشمل المغيّر بالمجاورة.

وتفصيل الكلام في هذا الحديث: أنّه لا بدّ من تشخيص ما هو الشيء المنفيّ عنه التنجيس في طرف المستثنى منه، حيث إنّ المستثنى قد أُخرج من هذا الشيء، فيلزم أوّلاً معرفة حدود هذا الشيء ليعرف ما هي حدود الحصّة التي استثنيت منه.

وتوضيحه أن يقال: إنّ نفي الحكم عن صنفٍ من الطبيعيّ: تارةً يرد في موردٍ يحتمل فيه احتمالاً عرفياً اختصاص ذلك الصنف بالحكم المنفي، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم. وأُخرى يرد في موردٍ لا يحتمل فيه احتمالاً عرفياً اختصاص ذلك الصنف بالحكم المنفيِّ من بين أصناف الطبيعي، وإنّما المحتمل عرفياً ثبوت الحكم له ضمن ثبوته للطبيعي، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم على ذلك الصنف: إمّا لأنّ الحكم لم يثبت للطبيعيّ رأساً، وإمّا لأنّه يثبت له ولكنّه لم يشمل هذا الصنف.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩. وتقدّم البحث في السند في الصفحة ٢٢٥.

فمثال الأوّل أن يقال: «لا يجب إكرام العالم»، فإنّ اختصاص صنف العالم بوجوب الإكرام، محتمل احتمالاً عرفياً، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم.

ومثال الثاني أن يقال: «لا تَحْرُمُ غيبة الفاسق»، فإنّ اختصاص الفاسق بحرمة الغيبة ليس محتملاً احتمالاً عرفياً، وإنّما المحتمل ثبوت الحرمة له في ضمن طبيعيّ المكلّف، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم على الفاسق: إمّا لأنّ الحكم بحرمة الغيبة لم يثبت للطبيعيّ رأساً، وإمّا لأنّه ثابت له ولكنّه لا يشمل الفاسق.

ثمّ إنّ نفي الحكم الوارد بالنحو الثاني ـ أي المنصبّ على صنفٍ لا يحتمل عرفاً اختصاص الحكم المنفيّ به من بين أصناف الطبيعي ـ تارةً يقترن بارتكازية ثبوت الحكم المنفيّ على الطبيعيّ بنحو القضية المهملة، بحيث يكون ثبوت الحكم على أصل الطبيعيّ أمراً مركوزاً. وأُخرى لا يقترن بارتكازية ثبوت الحكم على أصل الطبيعي.

ففيما إذا اقترن بالارتكاز المذكور ينعقد للنفي ظهور عرفيّ في كونه ناظراً إلى ذلك الحكم المركوز ثبوته على أصل الطبيعي، وموضّحاً عدم دخول الصنف الخاصّ تحت ذلك الطبيعيّ المركوز حكمه، وهذا من قبيل أن يقال: «لا تجب الزكاة على الفقير»، أو: «لا يجب الوضوء على المريض»، ونحو ذلك، فإنّ المتبادر عرفاً من أمثال ذلك كونه ناظراً إلى كبرى وجوب الزكاة وكبرى وجوب الوضوء، وبصدد استثناء الفقير والمريض منها، وهذا التبادر وانصراف النفي إلى اللسان الاستثنائيّ نتيجة مجموع أمرين:

أحدهما: أنّ الفقير أو المريض لا يحتمل عرفاً اختصاصه بوجوب الزكاة أو وجوب الوضوء، وإنّما المحتمل ثبوت الحكم له في ضمن الطبيعي، وهذا يعني أنّ

نفي الحكم عنه مرجعه إلى نفي الحكم عنه : إمّا لأنّ الحكم لم يثبت للطبيعيّ رأساً، وإمّا لأنّه مختصّ بغيره من أصناف الطبيعي.

والأمر الآخر : ارتكازية ثبوت الحكم المنفيّ ـ وهو وجوب الزكاة أو الوضوء ـ على الطبيعي، فإنّه بضمّ هذا الارتكاز إلى الأمر الأوّل يتبادر إلى الذهن من نفي وجوب الزكاة على الفقير، أو نفي وجوب الوضوء على المريض أنّه لسان استثنائيّ ناظر إلى الكبرى المركوزة، وموضّح أنّ هذا الصنف غير مشمولٍ لها.

وبهذا البيان أثبتنا نظر «لا ضرر» إلى الأحكام الأولية، حيث إنّ ثبوت الحكم المنفيّ بـ«لا ضرر» في خصوص مورد الضرر غير محتملٍ عرفاً، وإنّما المحتمل ثبوته له في ضمن ثبوته للطبيعي. وهذا بضمّ ارتكازية ثبوت الأحكام الإلزامية للطبيعيّ يوجب انعقاد ظهورٍ لخطاب «لا ضرر» في النظر إلى الأحكام المجعولة وتحديدها، وبذلك تكون لها الحكومة على أدلّتها.

وهذه النكتة تنطبق على محلّ الكلام، فإنّ قوله : «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء» تصدّى إلى نفي التنجيس عن الماء، ويتوفّر في المورد كلا الأمرين، فإنّ الماء لا يحتمل عرفاً اختصاصه بالتنجيس أي كونه أقلّ عصمةً من سائر الأشياء، وإنّما المحتمل ثبوت التنجيس للطبيعيّ بنحوٍ يشمله. وحيث إنّ كبرى تنجّس الأشياء بالملاقاة للنجس ارتكازية فينصرف النفي المذكور إلى كونه لساناً استثنائياً وناظراً إلى الكبرى المركوزة، وموضّحاً خروج الماء عن تحتها.

وعليه فيكون المتحصّل عرفاً من الكلام المذكور : أنّ ما ينجّس غير الماء لا ينجّس الماء إلّا ما غيّره. ومن الواضح أنّ ما ينجّس غير الماء ـ بقطع النظر عن التغيير ـ هو ما يلاقيه من النجاسات، لا ما يجاوره، فالمغيّر للّون أو الطعم أو

الريح مستثنىً من الملاقي، فلا يشمل المغيِّر بالمجاورة.

الثانية: التمسّك برواية ابن بزيع «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر» بدعوى التمسّك بإطلاق المستثنى ـ كما في الحديث السابق ـ بعد فرض عدم أخذ الملاقاة قيداً في مورد الرواية.

والتحقيق: أنّ قوله: «إلّا أن يتغيّر» تارةً يراد به محصّل قولنا: «إلّا التغير» بتأويل أن والفعل بالمصدر فيكون المستثنى نفس التغيّر. وأُخرى يراد به محصّل قولنا: «إلّا شيئاً حالة التغيّر»، فيكون التغيّر حالةً للمستثنى.

ولا إشكال في أنّ الثاني هو الظاهر من الرواية: إمّا بلحاظ ما أشرنا إليه من ظهور النفي في كونه ناظراً إلى الكبرى المركوزة، وبياناً لعدم تنجّس الماء بما يكون منجّساً لغيره، ومن المعلوم أنّ ما ينجّس غير الماء إنّما هو مجرّد الملاقاة لا التغيّر.

وإمّا بلحاظ أنّ كلمة «شيء» اسم صريح، و «أن يتغيّر» اسم مؤوَّل، واستثناء الاسم المؤوّل من الاسم الصريح لا يخلو من عناية.

وإمّا بلحاظ أنّ التنجيس يضاف عرفاً إلى العين: من الدم والبول وغيرهما من الأجسام، لا إلى الملاقاة والتغيّر، بل الملاقاة والتغيّر يعتبر شرطاً في تنجيس تلك العين، من قبيل النار التي يضاف الإحراق إليها عرفاً، وتعتبر الملاقاة شرطاً في تأثيرها. فإذا قيل: «لا يحرقه شيء» يراد بذلك لا تحرقه أيّ نار، فكذلك في المقام حين قيل: «لا ينجّسه شيء»، يراد بالشيء الدم والبول وغير ذلك من الأجسام القذرة والمتقذِّرة، فلا يناسب أن يستثنى منها التغيّر. فالتغيّر إذن ليس هو المستثنى، بل حالة للمستثنى، فلا بدّ أن يفرض أن المستثنى سنخ شيءٍ كان داخلاً في المستثنى منه ثمّ استثني بلحاظ حالةٍ واحدةٍ من حالاته، وهي حالة التغيّر، فيكون محصّل العبارة في هذه الرواية هو محصّل قوله:

« لا ينجّسه شيء إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه » في الحديث السابق، ويجري عليه نفس الكلام.

الثالثة: رواية حريز «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب، فاذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا تتوضّأ ولا تشرب»[1]، بدعوى: أنّ التغيّر يشمل بالإطلاق التغيّر بالمجاورة.

ولكنّ الصحيح: أنّ الجملة الأُولى المتكفّلة لبيان عدم انفعال الماء بريح الجيفة ظاهرة بالنكتة التي شرحناها آنفاً، في كونها ناظرةً إلى الكبرى المركوزة للتنجيس، ومبيّنةً عدم شمول تلك الكبرى للماء.

وبهذا لا يكون النفي المجعول فيها شاملاً لفرض المجاورة؛ لأنّ فرض المجاورة خارج عن الكبرى المركوزة المنظور إليها؛ لوضوح أنّ مجرّد المجاورة للنجّس لا ينجّس شيئاً.

فالنفي إذن في الجملة الأُولى نفي لمنجّسية ما هو منجّس في نفسه، وهو الملاقى. وموضوع الجملة الثانية المثبتة للانفعال بالتغيّر هو نفس موضوع الجملة الأُولى؛ لأنّ الجملة الثانية وإن لم تكن بعنوان الاستثناء من الجملة الأُولى ـ كما هو في الروايتين السابقتين ـ ولكنّ الظاهر في هذه الرواية، فرض شيء واحد، حكم عليه بعدم التنجيس عند غلبة الماء، وبالتنجيس عند تغيّر الماء، فكما أنّ الأوّل لا يشمل فرض المجاورة كذلك الثاني، أي الحكم بالتنجيس.

فتحصّل: أنّ الماء لا ينفعل بالتغيّر بمجاورة النجس، بل لا بدّ في انفعاله من التغيّر بملاقاة النجس.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

وأن يكون التغيّر بأوصاف النجاسة دون أوصاف المتنجِّس، فلو وقع فيه دبس نجس فصار أحمر أو أصفر لا ينجس إلّا إذا صيَّره مضافاً. نعم، لا يعتبر أن يكون بوقوع عين النجس فيه، بل لو وقع فيه متنجّس حامل لأوصاف النجس فغيَّره بوصف النجس تنجّس أيضاً (١).

---

(١) فُرّعت هذه المسألة إلى فروع:

الفرع الأوّل: ما إذا فرض أن المتنجّس كان حاملاً لعين النجس بحيث كان عين النجس موجوداً وجوداً عرفياً، وتغيّر الماء بملاقاته لذلك المتنجّس بلحاظ ما يحمل المتنجّس من أجزاء النجس. ولا إشكال هنا في انفعال الماء المعتصم بالتغيّر؛ لأنّه تغيّر بنفس ملاقاة النجاسة، وكون المتنجّس حاملاً لها لا يضرّ بالتنجيس.

نعم، يقع هنا بحث في أنّه لو فرض استناد التغيّر إلى الحامل والمحمول معاً لا إلى خصوص النجاسة العينية المحمولة فهل يحكم بالنجاسة، أوْ لا؟ وسوف تأتي الإشارة إلى ذلك إن شاء الله تعالى.

الفرع الثاني: ما إذا فرض أنّ المتنجّس لم يكن عين النجس موجوداً فيه وجوداً عرفياً، ولكنّه أوجب خروج الماء المعتصم عن الإطلاق إلى الإضافة فبناءً على عدم اعتصام المضاف الكثير يحكم بانفعاله؛ لأنّه بعد خروجه عن الإطلاق ينفعل بمجرّد الملاقاة للمتنجّس إذا لم يكفِ ما وقع قبل الإضافة في تطهير المتنجّس.

الفرع الثالث: ما إذا فرض أنّ النجس ليس له وجود عرفيّ في المتنجّس، وأنّ المتنجّس لم يوجب خروج الماء المعتصم عن الإطلاق، وإنّما أوجب تغيّره بأوصاف المتنجّس، كما إذا ألقينا كمّيةً من ماء الرمّان أو ماء الورد المتنجّس في

المطلق المعتصم فتغيّر الماء بلون ماء الرمان، أو رائحة ماء الورد مع بقائه على الإطلاق.

ومن الواضح أنّ أكثر روايات الباب الدالّة على النجاسة بالتغيّر ليس فيها إطلاق لهذا الفرض؛ لأنّها واردة في مورد ملاقاة الماء لنفس النجاسة العينية، فلا تشمل التغيّر بملاقاة المتنجّس.

وغاية ما يمكن أن يستدلّ به على الحكم بالنجاسة في فرض التغيّر بملاقاة المتنجّس أمران:

الأوّل: التمسّك بإطلاق النبويّ «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلّا ما غيَّر لونه».

بتقريب: أنّ محصّل هذه العبارة ـ بعد استظهار كونها ناظرةً إلى المنجّسات المفروغ عن منجّسيتها ارتكازاً ـ هو أنّ الماء لا ينجّسه ما ينجّس غيره إلّا مع التغيير، وحيث إنّ غير الماء كما يتنجّس بعين النجس يتنجّس بالمتنجّس أيضاً، فالمستثنى منه يشمل كلّ ما يلاقي الماء من النجاسات أو المتنجّسات، فيكون المستثنى شاملاً لكلّ ما يوجب التغيّر من تلك النجاسات أو المتنجّسات، فيثبت الانفعال في صورة التغيّر بملاقاة المتنجّس عملاً بإطلاق المستثنى.

والجواب على ذلك مضافاً إلى الإشكال السنديّ في النبويّ المذكور: أنّ ظاهر الاستثناء استثناء ما كان مغيّراً بما هو محكوم بالنجاسة، أي كون الحيثية التي بها صار الشيء محكوماً بالنجاسة هي الحيثية التي تغيّر الماء بها بحيث تكون حيثية الحكم بالنجاسة حيثيةً تقييديةً في المغيّر، فما كان مغيّراً بالحيثية التي بها صار نجساً يشمله المستثنى، وما كانت حيثية التغيير فيه غير الحيثية التي بها صار نجساً فلا يشمله المستثنى.

فالدم ـ مثلاً ـ إذا غيّر الماء بحمرته فحيث إنّ الحمرة من شؤونه بما هو دم،

والنجاسة حكم له بما هو دم فالحيثية التي بها صار نجساً هي بنفسها الحيثية التي استوجبت التغيّر، فالمغيّر في هذا الفرض غيَّر الماء بما هو نـجس، فـيشمله المستثنى.

وأمّا ماء الورد المتنجّس بملاقاة الدم إذا غيّر الماء برائحته فلا يشـمله المستثنى؛ لأنّ الرائحة من شؤونه بما هو ماء ورد، والنجاسة حكم له لا بما هو ماء ورد، بل بما هو ملاقٍ للدم مثلاً، فالحيثية التي بها صار نجساً ليست هي نفس الحيثية التي استند التغيير إليها، فماء الورد لم يغيّر رائحة الماء بما هو نجس، أي بما هو ملاقٍ للدم، إذ لا دخل لهذه الحيثية في التغيير.

هذا إذا استظهرنا الحيثية التقييدية ولو بمناسبات الحكم والموضوع العرفية التي هي المرجع في تعيين كون الحيثية تقييدية أو تعليلية، وإلّا فلا أقلّ مـن الإجمال واحتمال كون الحيثية تقييدية، ومعه لا يكون الاطلاق محرزاً ليتمسّك به.

الثاني: التمسّك برواية ابن بزيع «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلّا أن يتغيّر فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب الطعم»[1].

وتقريب الاستدلال هو التقريب المتقدّم في النبويّ، باعتبار أنّه لم يفرض في هذه الرواية الملاقاة لعين النجس، فيتمسّك فيها بإطلاق المستثنى.

ويمكن الجواب على الاستدلال بهذا الإطلاق بعدّة وجوه:

الأوّل: ما أشرنا إليه في الجواب على الاستدلال بإطلاق المستثنى في النبويّ المتقدّم.

الثاني: يقوم على أساس نكتةٍ تختصّ برواية ابن بزيع، وقد لا تأتي في

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

النبويّ المتقدم.

وحاصل هذه النكتة: أنّ موضوع الكلام في هذه الرواية، ليس هو طبيعيّ الماء، بل ماء البئر خاصّةً، بخلاف النبويّ الذي لم يقيّد موضوع الكلام فيه بقسمٍ خاصٍّ من أقسام الماء، ولهذا كان النبويّ في نفسه من أدلّة اعتصام مطلق الماء لولا دليل انفعال الماء القليل. وأمّا رواية ابن بزيع فهي من أدلّة اعتصام ماء البئر خاصّة.

وبهذا يختلف النفي المستفاد من قوله: «لا ينجّسه شيء» في النبويّ عن النفي المستفاد من قوله: «لا ينجّسه شيء» في رواية ابن بزيع، فإنّ كلا النفيين وإن كان ناظراً إلى ما ثبت كونه منجّساً للغير وموضّحاً أنّ ما يكون منجّساً للغير لا يكون منجّساً لما هو مورد الكلام غير أنّ النظر في رواية ابن بزيع في قوله: «ماء البئر واسع لا ينجّسه شيء» يمكن أن يُدَّعى كونه متّجهاً إلى ما ثبت كونه منجّساً لغير ماء البئر من المياه، فيكون ناظراً إلى دليل انفعال الماء القليل، ومبيِّناً لخروج ماء البئر من تحته. وعليه فلا يشمل النفي في المستثنى منه إلّا ما كان منجّساً للماء القليل في نفسه. ويكون محصَّل الاستثناء في رواية ابن بزيع: أنّ ما يكون منجّساً للماء القليل لا ينجِّس ماء البئر إلّا إذا فرض التغيّر. والمختار في محلّه: أنّ المتنجّس الخالي من عين النجس لا ينجِّس الماء القليل بالملاقاة، فلا يكون مشمولاً للنفي في عقد المستثنى منه في رواية ابن بزيع، ويترتّب على ذلك أن لا يكون فرض تغييره للماء داخلاً في عقد المستثنى.

وهذه النكتة قد لا تكون ثابتةً في النبويّ؛ لأنّ لسان النبويّ في نفسه إذا كان لسان الحكم باعتصام طبيعي الماء فلا معنى لدعوى انعقاد ظهورٍ فيه للنظر إلى دليل انفعال الماء القليل وما يكون منجّساً له، بل يكون نظره إلى ما يكون منجّساً في الجملة ولو لغير الماء، ومن المعلوم أنّ المتنجّس بعين النجس ينجّس غير الماء

بالملاقاة ولو كان خالياً من عين النجس.

الثالث: ما يظهر من عبارة الشيخ الأعظم ، في طهارته[١]، حيث ذكر: أنّ عقد المستثنى ليس له إطلاق للتغيّر بأوصاف المتنجّس؛ لأنّ المستثنى منه ـ وهو شيء ـ لا يشمل المتنجّس، بل المراد منه في قوله: «لا ينجّسه شيء» عين النجس؛ لأنّ المتنجّس إنّما ينجّس بالنجس لا بذاته.

وهذه العبارة لا تخلو من إجمال، ولعلّ مراده أنّه لا معنى لأن تشمل كلمة «شيء» النجس والمتنجّس في عرضٍ واحد، بحيث يكون المولى في مقام نفي تنجيس النجس في عرض كونه في مقام نفي تنجيس المتنجّس؛ لأنّ تنجيس المتنجّس إنّما يتوهّم باعتبار انتهائه إلى النجس. فملاقي ماء الورد المتنجّس ـ مثلاً ـ إن تنجّس فهو إنّما يتنجّس باعتبار كونه ملاقياً بالواسطة وبالعناية مع عين النجس، لا باعتباره ملاقياً مع المتنجّس بما هو ماء ورد.

وحينئذٍ فلا محصّل عرفاً لأن يكون المولى في مقام نفي منجّسية المتنجّس في عرض كونه في مقام نفي منجّسية النجس، إذ مع نفي منجّسية النجس عند ملاقاته حقيقةً للشيء كيف يبقى احتمال لمنجّسية النجس عند ملاقاته بالعناية وبتوسّط المتنجّس لكي يتصدّى في عرض النفي الأوّل لنفي ذلك؟! فهذا التصدّي ليس عرفياً، وعدم عرفيّته قرينة على عدم الإطلاق في كلمة «شيء»، واختصاصه بعين النجس.

والجواب على ذلك: أنّ التصدّي لنفي منجّسية المتنجّس في عرض التصدّي لنفي منجّسية النجس إن كان يتمثّل في مؤونةٍ زائدةٍ في مقام البيان، فقد يقال: إنّ ارتكاب هذه المؤونة الزائدة ليس عرفياً، ولكنّ هذا التصدّي في المقام

---

(١) كتاب الطهارة ١: ٨١.

ليس كذلك، فإنّ المُدَّعى حصوله بنفس الإطلاق، والإطلاق ليس فيه مؤونة زائدة دقّةً وعرفاً، أو عرفاً فقط، فلا يكون مثل هذا التصدّي خارجاً عن كونه بياناً عرفياً.

هذا، مضافاً إلى أنّ كلمة «شيء» وقعت موضوعاً لحكمين في الرواية:

أحدهما: عدم التنجيس في طرف المستثنى منه.

والآخر: التنجيس على فرض التغيير في طرف المستثنى.

وعلى هذا فيمكن للمولى عرفاً أن يلحظ كلتا الحصّتين: النجس والمتنجّس في كلمة «شيء» ولو كان في ذلك مؤونة زائدة، استطراقاً إلى بيان سريان التنجيس في فرض المستثنى إلى كلتا الحصتين أيضاً، ولا يكون مثل هذا اللحاظ لغواً أو خارجاً عن كونه لحاظاً عرفياً في مقام التفهيم والمخاطبة.

الرابع: دعوى وجود قرينةٍ متّصلةٍ على تقييد إطلاق كلمة «شيء» بخصوص عين النجس، على ما أفاده الشيخ الأعظم ، في طهارته[1]، حيث ذكر أنّ قوله: «ينزح حتّى يطيب الطعم» يستبطن فرض كون الطعم خبيثاً بحيث يطيب بالنزح، وهذا ظاهر في أنّ ما هو مفروض إنّما هو التغيّر بوصف عين النجس، لا التغيّر بوصف المتنجّس؛ لأنّ وصف المتنجّس لا يساوق الخباثة، بل قد يكون طيباً كرائحة ماء الورد، فقوله: «حتّى يطيب الطعم» ظاهر في أنّ الوصف المفروض كونه منجّساً سنخ وصفٍ مساوقٍ مع الخباثة، وليس هذا إلّا وصف عين النجس.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ الطيب والخبث فيه احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن يراد: الطيب والخبث في النظر العرفيّ بقطع النظر عن الشرع

---

(١) كتاب الطهارة ١: ٧٧ وراجع الصفحة ٨١ أيضاً.

والشريعة.

وهذا الاحتمال ساقط؛ لأنّ العرف المنفصل عن الشرع والشريعة لا يرى خبث كلّ النجاسات، ولا طيب كلّ ما يكون طاهراً، فالخمر، والمسك من الميتة، أو حليب الكافرة لو قيل بنجاستهما شرعاً لا يرى العرف خبثها رغم نجاستها شرعاً. كما أنّ جيفة اللحم الطاهر يرى العرف استخباثها رغم طهارتها، فليس المناط في التنجيس هو الاستخباث والطيب بالنظر العرفيّ المستقلّ جزماً.

ثانيها: أن يراد: الطيب والخبث في النظر المتشرّعي، ويراد بطيب الطعم طيب ذي الطعم، وبخبثه خبث ذي الطعم، فمعنى قوله: «حتّى يطيب الطعم» أي حتى يذهب الطعم الخبيث، بمعنى أن يذهب طعم الخبيث الشرعيّ الذي هو النجس.

وهذا الاحتمال خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر إسناد الطيب والخبث إلى الطعم هو الإسناد الحقيقي، لا الإسناد اليه باعتبار متعلّقه. لكن لو تمّ هذا الاحتمال لأمكن دعوى وجود الإطلاق في الرواية للمتنجّس؛ لأنّ طعم المتنجّس طعم للخبيث الشرعيّ وإن لم يكن نفس الطعم خبيثاً.

ثالثها: أن يراد بالطيب والخبث: الطيب والخبث المسند إلى نفس الطعم، لكن لا بلحاظ الأنظار العرفية المستقلّة، بل بلحاظ الأنظار العرفية بما هي متشرّعة، وبحسب المناسبات المركوزة في ذهنهم الناشئة من التشريعات.

وبناءً على هذا الاحتمال تكون الرواية شاملةً لطعم البول والدم ونحوهما من النجاسات العينية؛ لأنّ عدم قابلية الشيء من البول أو الدم للطهارة يجعل ملازمةً بين طعمه والنجاسة، وهذه الملازمة توجب بالنظر العرفيّ للمتشرّعة سريان الاستخباث من الذات إلى الصفة، فهم بوصفهم متشرّعة يرون الدم أو البول خبيثاً، وبوصفهم عرفيين يرون سريان هذا الاستخباث من العين إلى الصفة بنكتة

التلازم بين هذه الصفة وتلك العين الخبيثة، فكأنّ ما لا ينفكّ عن الخبيث خبيث. فالخبث هنا مسند إلى الطعم حقيقةً، لكنّ ملاك إسناده إلى الطعم هو تلك الملازمة.

وأمّا طعم المتنجّس فلا تشمله الرواية؛ لأنّ المتنجّس وإن كان خبيثاً بالنظر المتشرّعيّ بما هو متنجّس ولكنّ الاستخباث لا يسري إلى وصفه؛ لعدم تطرّق تلك النكتة التي أوجبت سريان الاستخباث في الأعيان النجسة من البول والدم ونحوهما، وهي الملازمة بين الوصف والنجاسة؛ لأنّ وصف المتنجّس موجود في المتنجّس قبل تنجّسه، وهذا يعني عدم تلازمه مع النجاسة، فلا يسري الاستخباث اليه.

وإن شئتم قلتم: إنّ الوصف: تارةً يكون ناشئاً من نفس الحيثية التي هي ملاك الاستخباث، واُخرى يكون ناشئاً من حيثيةٍ ثانية، وإن اجتمعت الحيثيتان في شيء واحد.

فالأول من قبيل أوصاف الدم والبول، فإنّ حيثية ثبوت الطعم المخصوص للدم أو البول هي كونه دماً أو بولاً، والحيثية الموجبة لاستخباث الدم أو البول هي دمِّيته أو بوليّته، وفي مثل ذلك يسري الاستخباث إلى الطعم؛ لأنّ حيثيته وحيثية النجاسة واحدة.

والثاني من قبيل أوصاف ماء الورد المتنجّس، فإنّ حيثية الطعم المخصوص الثابت لماء الورد هي كونه ماء ورد، والحيثية الموجبة لاستخباث ماء الورد هي كونه ملاقياً للنجس؛ فلم تتّحد الحيثيتان، فلا يسري عرفاً الاستخباث إلى الطعم في مثل ذلك.

وعلى هذا فالرواية ـ بقرينة كون الطعم المفروض فيها طعماً خبيثاً ـ لا تشمل طعوم المتنجّسات، وتختصّ بطعوم البول والدم ونحوهما من أعيان النجاسات.

فإن قيل : إنّ مغايرة الحيثية للطعم ، مع الحيثية الموجبة للنجاسة موجودة في بعض النجاسات العينية أيضاً ، كحليب الكافرة .

قلنا : إنّ ما كان من هذا القبيل من النجاسات العينية وإن لم يكن مشمولاً لإطلاق الرواية ؛ لعدم كون الطعم فيها خبيثاً ولكن يتعدّى في الحكم إليها ؛ لعدم احتمال الفرق فقهياً بين التغيّر بنجسٍ دون نجس ، خلافاً للمتنجّسات التي لا يمكن التعدّي في الحكم إليها بعد عدم شمول الإطلاق للتغيّر بطعمها ؛ لأنّ احتمال الفرق بين التغيّر بالنجس والتغيّر بالمتنجّس موجود .

الخامس : أنّا لو سلّمنا الإطلاق في قوله : «إلّا أن يتغيّر» بحيث يشمل التغيّر بأوصاف المتنجّس يمكننا أن نوقع المعارضة بينه وبين ما دلّ بإطلاقه على نفي التغيّر بأوصاف المتنجّس ، من قبيل ما ورد في بعض أدلّة اعتصام ماء البئر من أنّه طاهر لا يفسده شيء إلّا أن ينتن . فقد قيّدت النجاسة بحال النتن ، ومقتضى إطلاق المستثنى منه هو أنّه إذا لم ينتنْ لا بأس به ، وهو خبر معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله قال : سمعته يقول : «لا يغسل الثوب ، ولا تعاد الصلاة ممّا يقع في البئر إلّا أن ينتن»[1] .

فمقتضى إطلاق المستثنى منه في هذا الخبر أنّ ماء البئر لا ينفعل بغير النتن ، فلو اُلقي فيه ماء الورد المتنجّس وتغيّرت رائحته بسبب ذلك يكون مشمولاً لإطلاق المستثنى منه .

وهذا يعارض مع إطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع بالعموم من وجه ؛ لأنّ مقتضى إطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع أنّ الماء ينفعل بالتغيّر ، سواء كان بصفة النجاسة ، أو بصفة ماء الورد المتنجّس . ومقتضى إطلاق المستثنى منه في رواية

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٧٣ ، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٠ .

معاوية بن عمّار أنّ الماء إذا لم ينتن لا يتنجّس، سواء تغيّر برائحة ماء الورد المتنجّس أوْ لا، فالتغيّر بصفة ماء الورد المتنجّس هو مادة الاجتماع والتعارض.

وقد يشكل في المقام بأنّ صفة النتن في هذه الرواية ـ إثباتاً ونفياً ـ ليست دائرةً مدار عين النجس؛ لوضوح أنّ النتن إثباتاً لا يختصّ بعين النجس، بل يشمل التغيّر بوصف المتنجّس أيضاً، كجيفة اللحم المذكّىٰ المتنجّس فإنّها توجب النتن أيضاً. كما أنّ التغيّر لا بنحو النتن لا يختصّ بالمتنجّس، بل قد يحصل التغيّر بعين النجس بدون نتن.

والصحيح: أنّ الرواية ليس لها إطلاق في نفسها يرجع إليه في المقام؛ لأنّ استثناء النتن فيها يفهم منه عرفاً أنّ اسم الموصول في قوله: «ممّا وقع في البئر» يراد به الحيوانات التي تقع في البئر فتموت فيها، وتكون في معرض أن ينتن البئر بها، بمعنى أنّ استثناء حالة النتن قرينة على أنّ المفروض وقوعه في البئر سنخ شيءٍ في معرض أن يوجد نتناً في الماء على تقدير تغيّر الماء به، فلا إطلاق في الرواية ينظر إلى ملاقاة النجس.

هذا تمام الكلام في الفرع الثالث، وهو ما إذا تغيّر الماء بأوصاف المتنجّس.

الفرع الرابع: وفرضه نفس فرض الفرع الثالث، إلّا أنّا نفرض هنا تغيّر الماء بأوصاف عين النجس التي اكتسبها المتنجّس.

وقد اتّضح حكمه ممّا تقدّم، حيث إنّ النكات المعتبرة التي على أساسها منعنا ـ في الفرع السابق ـ شمول إطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع لصورة التغيّر بأوصاف المتنجّس لا تأتي في صورة التغيّر بأوصاف النجس التي اكتسبها المتنجّس منه.

فنكتة استظهار الحيثية التقييدية التي كانت تشكّل الجواب الأوّل على التمسّك بإطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع محصّلها كما عرفنا: أنّ ظاهر الرواية

أنّ ما يكون مغيّراً بما هو نجس يتنجّس، فلا بدّ أن تكون الحيثية التي بها صار نجساً هي نفس الحيثية التي بها صار مغيّراً. وهذا لا يصدق في التغيّر برائحة ماء الورد المتنجّس كما عرفت، ولكن يصدق في التغيّر بالمتنجّس باستمداد أوصاف عين النجس التي يحملها منه، فإنّ المتنجّس في هذا الفرض كانت الحيثية التي صار بها نجساً ـ وهي ملاقاته لعين النجاسة وتأثّره بها ـ عين الحيثية التي بها صار مغيّراً؛ لأنّ المفروض أنّه صار مغيّراً بالصفات التي اكتسبها من تلك الملاقاة، فظهور الدليل في كون المغيّر مغيّراً بما هو نجس محفوظ، فيشمله الإطلاق.

كما أنّ نكتة استظهار الاختصاص بصفة عين النجاسة بلحاظ فرض كون الطعم خبيثاً ـ التي كانت تشكّل الجواب الرابع من الأجوبة المتقدّمة في الفرع السابق ـ لا تقتضي في المقام عدم شمول الإطلاق لمحلّ الكلام في هذا الفرع؛ لأنّ المفروض في هذا الفرع أنّ التغيّر كان بوصف عين النجاسة ـ الذي هو وصف خبيث ـ بملاك التلازم والترابط النوعيّ بينه وبين عين النجس، ففرض كون الطعم خبيثاً لا يأبى عن الشمول لما هو محلّ الكلام.

نعم، يبقى الكلام في الجواب الثاني من الأجوبة التي دفعنا بها التمسّك باطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع في الفرع السابق، وهو: أنّ محصّل الرواية: أنّ ما يكون منجّساً للماء القليل لا يكون منجّساً لماء البئر إلّا إذا غيّره، والمتنجّس لا ينجّس الماء القليل، فلا يكون مشمولاً للمستثنى منه، وبالتالي لا يكون فرض التغيّر به مشمولاً للمستثنى.

فإنّ هذا الجواب قد يقتضي عدم شمول المستثنى لفرض التغيّر بالمتنجّس مطلقاً، سواء كان التغيّر بأوصافه الأصلية، أو بأوصاف النجاسة التي اكتسبها؛ لأنّ شمول المستثنى للمتنجّس المغيّر بأحد هذه الأنحاء فرع شمول المستثنى منه له، وبعد فرض خروج المتنجّس رأساً من دائرة المستثنى منه فلا يمكن إدخاله تحت

المستثنى ولو بلحاظ بعض انحاء التغير.

وقد استدلّ على النجاسة في هذا الفرع بوجوهٍ أُخرى لا تخلو من إشكال :

الوجه الأوّل : أنّنا لو لم نلتزم بكفاية التغيّر بأوصاف عين النجس التي يحملها المتنجّس لأشكل الأمر في أكثر الموارد أو كلّها، إذ الغالب في تأثير عين النجاسة في فرض ملاقاتها للماء توسيط المتنجّس الحامل لأوصاف عين النجاسة؛ لأنّ عين النجاسة حيثما يلاقي مع الماء المعتصم لا يؤثّر ابتداءً في تغيير تمام الماء المعتصم، وإنّما يغيّر مقداراً من الماء الذي حوله. ثمّ هذا الماء الذي حوله باعتبار شدّة ما فيه من التغيّر بأوصاف النجاسة يؤثّر باختلاطه مع ما حوله، وهكذا.

فلو قيل بأنّ التغيّر بأوصاف النجس التي يحملها المتنجّس لا يكفي للتنجيس لاختصّ الانفعال في موارد ملاقاة عين النجاسة والتغيّر بها بدائرةٍ صغيرةٍ من الماء، وهي الدائرة التي استمدّت التغيّر من عين النجس ابتداءً. ولَما شمل الانفعال باقي الماء.

وهذا الوجه لا ينتج المقصود، إذ غاية ما ينتجه : أنّ التغيّر بأوصاف عين النجس الموجودة في المتنجّس يكفي في حالة اقترانه بملاقاة عين النجاسة، وأمّا استفادة كفاية ذلك في فرض عدم اقترانه بملاقاة النجاسة فهي بلا موجب.

الوجه الثاني : أنّه لو وجد عندنا ماء متغيّر بعين النجاسة وجمعناه مع ماءٍ آخر طاهرٍ معتصمٍ ولم يستهلك كلّ منهما في الآخر، وإنّما تغيّر ذلك الكرّ الطاهر المعتصم بسبب اتصاله بالمتنجّس الحامل لأوصاف النجاسة فصار المجموع ماءً واحداً متغيّراً : فإمّا أن يقال بأنّ تمام الماء ينجس، أو يقال بأنّ تمامه يطهر، أو يقال بأنّ ما كان متغيّراً بعين النجاسة يبقى على النجاسة، والمقدار الآخر الذي تغيّر بملاقاة المتنجّس يبقى على الطهارة.

والأوّل هو المقصود، ويثبت به أنّ التغيّر بأوصاف النجس التي يحملها المتنجّس كافٍ في الانفعال.

والثاني باطل؛ لأنّه خلاف إطلاق رواية ابن بزيع الدالّة بظاهرها على أنّ النجاسة في الماء المتغيّر لا تزول إلّا بزوال التغيّر، كما هو مقتضى قوله: «فينزح حتّى يطيب الطعم»، والمفروض أنّ الماء الذي كان متغيّراً من الأوّل لم يذهب تغيّره، وإنّما سرى تغيّره إلى الكرّ الملحق به، فكيف يطهر؟!

والثالث باطل أيضاً؛ لأنّ التفكيك بين أجزاء الماء الواحد في الطهارة والنجاسة غير متعقّلٍ بحسب الارتكاز العرفي، أو على خلاف إجماعٍ تعبّديٍّ قائمٍ على أنّ كلّ ماءٍ واحد له حكم واحد من حيث الطهارة والنجاسة.

وقد اعترض على ذلك السيّد الأُستاذ(١) ـ دام ظلّه ـ بأنّ مقتضى الصناعة في ذلك هو الحكم بطهارة الجميع؛ لأنّ إطلاق رواية ابن بزيع الدالّة على أنّ الماء المتغيّر يبقى على النجاسة ما لم يذهب تغيّره يقتضي الحكم ببقاء النجاسة في الماء الذي كان متغيّراً ولا يزال على تغيّره بعد إلحاق الكرّ به.

وإطلاق ما دلّ على اعتصام الكرّ وعدم انفعاله إلّا بالتغيّر بملاقاة عين النجاسة يقتضي بقاء الكرّ المخلوط بذلك الماء المتغيّر على الطهارة، حيث إنّه لم يتغيّر بملاقاة عين النجاسة. وحيث إنّنا نعلم بأنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة فيتعارض الإطلاقان ويتساقطان، ويرجع إلى قاعدة الطهارة في الماء، بلا فرقٍ في ذلك بين القول بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وعدمه، إذ بناءً على القول بجريانه أيضاً كان الاستصحابان متعارضين، فيرجع بالنتيجة إلى قاعدة الطهارة.

---

(١) التنقيح ١: ٨٧.

وحول ما أفاده السيّد الأُستاذ عدّة نقاطٍ لا بدّ من تحقيقها :

النقطة الأُولى : أنّ الرجوع إلى الأُصول العملية ـ بعد تساقط الإطلاقين ـ فرع عدم وجود عامٍّ فوقاني، وإلّا تعيّن الرجوع إليه بعد التساقط، فمثلاً : لو لوحظت رواية عمّار «سألته عن الدَنِّ يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء أو كامخ أو زيتون ؟ قال : إذا غسل فلا بأس»[1] وقلنا بأنّها تدلّ على انفعال ما في الدَنّ بملاقاة المتنجّس ؛ نظراً إلى أنّ الدَنّ متنجّس بالخمر، سواء كان كرّاً أو أقلّ من كرّ، إذا قيل بذلك أمكن جعل الرواية مطلقاً فوقانياً، دالّاً بإطلاقه على انفعال الكرّ من الماء بملاقاة المتنجّس، سواء تغيّر أو لم يتغيّر.

وهذا المطلق مخصّص بدليل اعتصام الماء الكرّ الدالّ على عدم الانفعال، غير أنّ هذا المخصّص قد وقع إطلاقه طرفاً للمعارضة مع إطلاق رواية ابن بزيع، بالنحو الذي بيّنه السيّد الأُستاذ، ففي مورد ابتلاء المخصّص بالمعارضة يرجع إلى العامّ الفوقاني، فيتمسّك به لإثبات انفعال الماء الكرّ بملاقاة المتنجّس المقرونة بالتغيّر التي هي مادة التعارض بين دليل الاعتصام ورواية ابن بزيع.

النقطة الثانية : أنّه لو لم يكن هناك عامّ فوقانيّ وتعيّن الرجوع إلى الأُصول العملية فلا نسلّم عدم إمكان إجراء الاستصحاب على كلا المبنيين في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

وتوضيح ذلك : أنّنا تارةً نقول بأنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة واقعاً، مع إمكان تبعّضه في مقام التعبّد والحكم الظاهري. وأُخرى نقول بأنّه لا يمكن أن يتبعّض ويتّصف بعضه بالطهارة وبعضه بالنجاسة، لا واقعاً ولا ظاهراً.

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٤، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

فإن قلنا بالأول أمكن الالتزام بجريان كلا الاستصحابين : استصحاب الطهارة في الكرّ، واستصحاب النجاسة في الماء المتغيّر، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

ولا معارضة بين الاستصحابين ؛ لأنّ مجرّد العلم الإجماليّ بمخالفة أحدهما للواقع لا يوجب التعارض ما لم يؤدِّ جريانهما معاً إلى المخالفة العملية القطعية لتكليفٍ معلومٍ بالإجمال.

وحيث لا يوجد في المقام علم إجماليّ بالتكليف أصلاً فلا محذور في جريان الاستصحابين معاً، بل قد يُدَّعى حينئذٍ أنّ استصحاب النجاسة يكون موجباً لِلَغْويّة جريان استصحاب الطهارة، إذ لا أثر للحكم بطهارة ماءٍ مختلطٍ بالنجس، بخلاف استصحاب الطهارة فإنّه لا يوجب لَغْوية التعبّد بنجاسة الماء المختلط به، كما هو واضح، فيجري استصحاب النجاسة فيما كان متغيّراً، ولا يجري استصحاب الطهارة في الكرّ، لا للمعارضة، بل لِلَّغْوية.

وإن قلنا بالثاني ـ أي بأنّ الماء الواحد لا يتبعّض واقعاً وظاهراً ـ فالاستصحابان متعارضان، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية.

ولكن على مبنى السيّد الأُستاذ ـ القائل بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية[1] ـ كان ينبغي له أن يتمسّك باستصحاب الطهارة في الكرّ ؛ لأنّه يفصل بين الأحكام الإلزامية والأحكام الترخيصية، فهو يرى أنّ الاستصحاب في الشبهة الحكمية لا يجري في الحكم الإلزامي، ولكنّه يجري في الأحكام الترخيصية، من قبيل الطهارة أو الإباحة، فكان بإمكان السيّد الأُستاذ ـ على مبناه ـ أن يجري استصحاب الطهارة في الماء الكرّ.

---

(١) مصباح الاصول ٣ : ٤٠.

وبعد أن فرضنا التلازم بين أبعاض الماء الواحد في الحكم واقعاً وظاهراً فيكون دليل الاستصحاب ـ الدالّ بالمطابقة على التعبّد الاستصحابيّ بطهارة الماء الكرّ ـ دالّاً بالالتزام على التعبّد بطهارة الماء الآخر المختلط به أيضاً، وبذلك تثبت طهارة جميع الماء بدليل الاستصحاب، أحد جزأيه بالمطابقة، والآخر بالالتزام.

وليس هذا من إثبات اللوازم العقلية بالاستصحاب؛ لأنّ المفروض أنّ التلازم ثابت حتّى في مرحلة الظاهر، فاللازم الذي نثبته ـ وهو طهارة الماء المتغيّر ظاهراً ـ لازم لنفس الاستصحاب لا للمستصحب، فلا إشكال في إمكان إثباته(١).

---

(١) يجب الانتباه هنا إلى أنّ عدم تبعّض الماء الواحد في الحكم واقعاً وظاهراً قد يكون مدركه هو الإجماع، وقد يكون مدركه هو الارتكاز العرفي. ويلاحظ أنّ ما ذكر في النقطة الثانية من جريان استصحاب الطهارة دون أن يعارضه استصحاب النجاسة قد علّق في المتن على مدركية الإجماع، وكونه هو الدليل على عدم تبعّض الماء الواحد في الحكم ولو ظاهراً؛ وذلك لأنّ المدرك لو كان هو الارتكاز لسقط استصحاب الطهارة بالمعارضة مع استصحاب النجاسة، حتّى بناءً على مبنى إنكار إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية الإلزامية.

وتوضيح النكتة في ذلك: أنّ المدرك إذا كان هو الارتكاز فسوف لن يتمّ البيان المذكور لإثبات الطهارة؛ لأنّ استصحاب الطهارة في الماء الكرّ يعارض باستصحاب النجاسة فيما كان متغيّراً. ولا يجدي مخلصاً عن المعارضة كون استصحاب النجاسة معارضاً مع استصحابٍ آخر هو استصحاب عدم الجعل الزائد، إذ الأصل الواحد يعارض الأصلين في عرضٍ واحد، ولا معنى لترجيح إحدى المعارضتين على الأُخرى.

وحيث إنّ كلتا المعارضتين في داخل دليلٍ واحدٍ ـ وهو دليل الاستصحاب، إحداهما بملاك التناقض، والأُخرى بملاك الارتكاز الذي هو أيضاً كاستحالة التناقض قرينة متّصلة ←

النقطة الثالثة : أنّه لو فرض عدم وجود العامّ الفوقانيّ وعدم شمول دليل الاستصحاب لمفروض الكلام فهل يمكن التمسّك بدليل قاعدة الطهارة لإثبات طهارة تمام الماء ؟

إنّ تحقيق ذلك مربوط بنكتةٍ أشرنا إليها سابقاً ، فقد ذكرنا في ما تقدّم : أنّ دليل قاعدة الطهارة لا يشمل موارد الشكّ في بقاء النجاسة ، لا من أجل حكومة دليل الاستصحاب لكي يتمسّك به ، حيث لا يوجد استصحاب حاكم ، بل من أجل قصورٍ في إطلاقه في نفسه .

الوجه الثالث : استفادة ذلك من رواية ابن بزيع ، بتقريبٍ حاصله : أنّ الإمام قد أمر فيها بنزح ماء البئر حتّى يطيب طعمه ، حيث إنّ النزح يوجب تجدّد نبع المادة ، وكلّما نبعت المادة يخفّ التغيّر حتّى يزول ، فما لم يزل التغيّر يحكم بنجاسة الماء ، وهذا يعني أنّ المتجدّد نبعه من المادة ينفعل ما لم يغلب على وأن يكون التغيّر حسّياً [1] ، فالتقديري لا يضرّ ، فلو كان لون الماء

← بالخطاب ـ فلا محالة يبتلى دليل الاستصحاب بالإجمال ، وعدم شمول شيءٍ من الاستصحابات الثلاثة .

وإذا كان المدرك لعدم تبعض حكم الماء الواحد هو الاجماع الذي لا يشكّل قرينةً متّصلةً بل منفصلةً فالبيان المذكور تامّ عندئذٍ ، حيث يجري استصحاب الطهارة في الماء الكرّ لإثبات طهارة تمام الماء . ولا يعارض باستصحاب النجاسة فيما كان متغيّراً ؛ لأنّ دليل الاستصحاب بلحاظه قد ابتلي بالإجمال الداخليّ على أساس المناقضة مع استصحاب عدم الجعل الزائد . وأمّا المنافاة بينه وبين استصحاب الطهارة فليست قائمةً على أساس قرينةٍ متّصلةٍ داخليةٍ كي يصبح مجملاً فيه أيضاً ، وإنّما تقوم على أساس الإجماع الذي لا يشكّل إلّا قرينةً خارجيةً منفصلةً لا تمنع عن انعقاد الإطلاق في نفسه ، إذن ، فإطلاق الدليل لاستصحاب الطهارة تامّ ، بخلاف إطلاقه لاستصحاب النجاسة ، فيثبت الأوّل ، ويسقط الثاني لا محالة ؛ لأنّ المجمل لا يمكنه أن يعارض المبيَّن .

أحمر أو أصفر فوقع فيه مقدار من الدم كان يغيّره لو لم يكن كذلك لم ينجس. وكذلك إذا صبّ فيه بول كثير لا لون له بحيث لو كان له لون غيَّره. وكذا لو كان جائفاً فوقع فيه ميتة كانت تغيّره لو لم يكن جائفاً، وهكذا، ففي هذه الصور ما لم يخرج عن صدق الإطلاق محكوم بالطهارة على الأقوى.

التغيّر ويعدمه، وليس ذلك إلّا لتغيّره بملاقاة المتنجّس الحامل لأوصاف عين النجس، فيثبت بذلك أنّ المتغيّر بهذا النحو منجّس.

ولا بدّ أن يلاحظ بصدد هذا الوجه: أنّ النبع المتجدّد إذا افترضنا أنّه يمتزج عادةً بالماء المتغيّر خلال عملية النزح فهذا يعني أنّ خطّ اتصاله بالنبع ينقطع، ويتخلّل بينه وبين منبعه الماء المتغيّر النجس، فيكون ماءً قليلاً، وينفعل بملاقاة الماء المتنجّس على القاعدة، ولا يكون داخلاً فيما هو محلّ الكلام.

فالاستدلال بالوجه المذكور ـ على أنّ الماء المعتصم ينفعل بالتغيّر بملاقاة الماء المتنجّس ـ يتوقّف على أن لا يكون فرض النزح في رواية ابن بزيع مساوقاً لامتزاج ما يتجدّد نبعه وتخلّله في الماء المتغيّر النجس، وإلّا لكان ماءً قليلاً، وخرج عن كونه معتصماً بانقطاع خطّ اتّصاله عن منبعه، ومعه ينفعل بالملاقاة ويخرج عن موضوع مسألتنا.

ثمّ إنّ هذا الوجه وسابقيه لو تمّ شيء منها فإنّما يثبت انفعال الماء عند التغيّر بالماء المتنجّس المتغيّر، لا عند التغيّر بكل متنجّسٍ يحمل أوصاف النجس.

❊ ❊ ❊

(١) إنّ البحث عن كفاية التغيّر التقديري وعدم كفايته من أهمّ بحوث الباب، وينبغي أن يعلم بهذا الصدد أنّ التغيير الذي أُخذ موضوعاً للحكم بالتنجيس ليس

المراد منه التغيير الواقعيّ الذي يمكن اكتشافه ولو بالوسائل العلمية الدقـيقة، وذلك:

أمّا أوّلاً فلانصراف النصوص في أنفسها عن مثل هذا التغيّر.

وأمّا ثانياً فلأنّ ذلك لا يناسب عدداً من الروايات، كرواية شهاب بـن عبد ربّه، فإنّه سأل ما هو التغيّر؟ قال: «الصفرة»[١]. مع أنّه من المعلوم أنّ هناك مراتب من التغيّر الواقعيّ قبل أن يصبح الماء أصفر.

وكذلك الروايات الواردة في ملاقاة الماء المعتصم لعين النجس، من قبيل قوله: «ماء تبول فيه الدوابّ والحمير وبال فيه إنسان»؛ لأنّ من الواضح أنّ وقوع مثل هذه الأعيان النجسة في الماء يوجب مرتبةً مـن التـغيّر الواقـعيّ القـابل للاكتشاف بالوسائل الدقيقة.

فيعرف من كلّ ذلك أنّ التغيّر بمطلق مراتبه ليس موضوعاً للحكم بالنجاسة، بل موضوع النجاسة هو التغيّر بدرجةٍ يكون بـها قـابلاً للإحسـاس والإدراك الحسّي.

وبعد الفراغ عن ذلك يقع البحث في أنّ هذه المرتبة القابلة للإحساس ـ التي هي موضوع التنجيس ـ أهي موضوعة له بوجودها الفعلي، أو بوجودها التعليقي، أي أنّ مناط الانفعال حدوث تلك المرتبة من التغيّر فعلاً، أو كونها حادثةً على تقدير؟ وهذا التقدير: إمّا أن يرجع إلى استناد عدم فعلية التغيّر إلى عدم تمامية المقتضي، كما لو كانت النجاسة فاقدةً للصفة. أو إلى استناد عدم فعلية التغيّر إلى فقدان الشرط، كما لو كان من شروط تأثّر رائحة الماء بالميتة درجة معيّنة من الحرارة ولم تكن هذه الدرجة متوفّرة. أو إلى استناد عدم فعلية التغيّر إلى وجود

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦١ ـ ١٦٢، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

المانع، كما لو اُلقي الدم الأحمر في ماءٍ مصبوغٍ بصبغٍ أحمر يمنع عن تأثّر الماء وتغيّره بحمرة الدم.

وسوف نبدأ بالكلام في الفرض الثالث للتغيّر التقديريّ الذي يستند فيه عدم فعليّة التغيّر إلى وجود المانع، فإن تمّ الدليل في هذا الفرض على النجاسة تكلّمنا بعد ذلك في شموله لفرض عدم المقتضي أو عدم الشرط.

وعلى هذا الأساس نقول: إنّه يمكن أن يقرّب الحكم بالنجاسة في فرض وجود المانع عن فعلية التغيير بوجوهٍ عديدة:

الأوّل: أنّ اختفاء الوصف الطبعيّ للماء الذي اُلقي فيه الصبغ ثمّ الدم يستند حدوثاً إلى الصبغ، ويستند بقاءً إلى مجموع الأمرين: الصبغ والدم، حيث إنّ كلّاً منهما صالح في نفسه لأن يكون علّةً تامّةً لخفاء الوصف الطبيعي. فعند اجتماع العلّتين التامّتين يصبح كلّ منهما جزء العلّة للتغيير، ويكون التغيير واختفاء الوصف الطبعيّ للماء مستنداً إليهما معاً في مرحلة البقاء، والأثر كما يصحّ إسناده بلا عنايةٍ عرفاً إلى علّته التامّة كذلك يصحّ إسناده بلا عنايةٍ عرفاً إلى جزء العلّة له إذا كان في نفسه صالحاً للاستقلال بالعلّية والتأثير، وإنّما صار جزء العلّة لاجتماع علّتين مستقلّتين في وقتٍ واحد.

وعليه فيصحّ إسناد التغيير واختفاء الوصف الطبعيّ بقاءً إلى الدم باعتباره جزء العلّة لذلك في مرحلة البقاء، مع صلاحيته للاستقلال بالعلّية، فيشمله إطلاق ما دلّ على النجاسة بالتغيّر المستند إلى الدم.

وهذا المقدار من البيان لا يكفي؛ لإمكان الجواب عليه: بأنّ التغيير الذي اُخذ موضوعاً للحكم بالانفعال في الأدلّة عنوان منتزع عن العدم الحدوثيّ للوصف، لا عن العدم البقائي، بمعنى أنّ عدم الوصف بعد ثبوته يكون تغييراً، وأمّا بقاء عدم الوصف واستمراره معه فليس تغييراً، فحينما يحدث للماء أن يفقد صفته

ينتزع عن ذلك عنوان التغير، وأما استمرار هذا الفقدان والعدم، فلا ينطبق عليه عنوان التغيير عرفاً.

فاذا اتّضح أنّ التغيير هو العدم الحدوثيّ لا العدم البقائيّ نقول: إنّ الدم في مفروض المسألة ليس مؤثّراً في العدم الحدوثيّ أصلاً، أي أنّه ليس مؤثّراً في إحداث العدم لأيّ وصفٍ من أوصاف الماء؛ لأنّنا إذا لاحظنا وصفه ولونه الطبعيّ فهو معدوم عرفاً من حين إلقاء الصبغ فيه، وليس الدم هو المحدث لعدمه، وإذا لاحظنا لونه العَرَضيّ الذي حصل بسبب الصبغ فهو ثابت ولم يعدم بعد إلقاء الدم.

نعم، لو كان المأخوذ في موضوع الأدلّة عنوان مؤثّرية الدم في الماء لا عنوان التغيير لأمكن أن يقال: إنّ المؤثّرية موجودة في مفروض الكلام؛ لأنّ عدم الوصف الطبعيّ للماء مستند حدوثاً إلى الصبغ، ومستند ببقائه إلى كلٍّ من الصبغ والدم. وسوف تأتي تتمّة الكلام في تحقيق ذلك.

الوجه الثاني: أنّنا لو فرضنا ماءً كرّاً وغير مصبوغٍ ألقينا فيه الصبغ الأحمر والدم في وقتٍ واحد، وكان كلّ منهما بكمّيةٍ كافيةٍ بمفردها لتغييره وإزالة وصفه الطبعيّ ففي مثل هذا الفرض يحكم بنجاسة الماء؛ لأنّ العدم الحدوثيّ ـ أي زوال الوصف الطبعيّ للماء ـ مستند إلى الصبغ والدم معاً، وحيث إنّ الدم صالح للاستقلال بالعلّيّة في نفسه فيصحّ إسناد ذلك العدم الحدوثيّ إلى الدم. وهذا يعني أنّ التغيّر يصحّ عرفاً إسناده إلى الدم، فيشمله إطلاق الدليل اللفظيّ الدالّ على انفعال الماء بالتغيّر المستند إلى الدم.

وبعد هذا يقال: بأنّ الارتكاز العرفيّ يأبى عن الفرق بين هذا الفرض وما هو محلّ الكلام الذي يلقى فيه الدم بعد إلقاء الصبغ، إذ لو لم نحكم بالنجاسة في محلّ الكلام مع الحكم بالنجاسة في فرض إلقاء الصبغ والدم في وقتٍ واحد لكان معنى ذلك: أنّ كون الماء مصبوغاً يزيد في عصمته وطهارته، وهذا على

خلاف الارتكاز العرفي. فالدليل الشامل بلسانه اللفظي لفرض اقتران الصبغ مع الدم يدلّ بتوسّط ذلك الارتكاز وبالملازمة العرفية على ثبوت الحكم فيما إذا أُلقي الدم بعد الصبغ أيضاً. وسوف يأتي الكلام في تحقيق ذلك.

الوجه الثالث: أنّنا لو فرضنا ماءين كُرَّين متساويين أحدهما مصبوغ دون الآخر، وجئنا بكمّيّتين متساويتين من الدم فألقينا في كلٍّ من الكرَّين مقداراً مماثلاً لِمَا ألقيناه في الآخر فتغيّر الماء غير المصبوغ، ولم ينعكس التغيّر على الماء المصبوغ فلا إشكال في شمول دليل الانفعال بالتغيّر للماء غير المصبوغ لحدوث التغيّر فيه بالفعل، فلو بني على عدم انفعال الماء الآخر المصبوغ لكان معناه: أنّ الماء يعتصم بالصبغ الأحمر. وحيث إنّ هذا على خلاف الارتكاز العرفي، فالدليل الدال على انفعال الماء غير المصبوغ، دال بالالتزام العرفي، على انفعال الماء المصبوغ.

ومرجع هذا الوجه، والوجه السابق إلى نكتة واحدة، وهي: أنّ البناء على عدم الانفعال في الماء المصبوغ معناه اعتصام الماء بالصبغ.

ويمكن الجواب على ذلك: بأنّ بالإمكان الالتزام بأنّ الكرّ المصبوغ لا ينفعل، مع أنّ الكرّ الآخر ينفعل، وليس ذلك لكون الصبغ الأحمر دخيلاً في تقوية اقتضاء المقتضي للاعتصام في ذلك الكرّ، بل اقتضاء الاعتصام في كلٍّ من الكرّين على نحوٍ واحد، والمقتضي للاعتصام فيهما معاً هو كثرة الماء، دون أن يكون للصبغ دخل في الاقتضاء للاعتصام. وهذا المقتضي الثابت فيهما معاً له مانع يعيقه عن التأثير لو اقترن به، ولا يقوىٰ المقتضي أن يتغلّب على ذلك المانع، وهذا المانع سنخ مانعٍ واحد في كلٍّ من الكرّين وهو التغيّر، فكلّ ما يغلب اقتضاء المقتضي في الكرّ غير المصبوغ يغلب اقتضاءَه في الكرّ المصبوغ أيضاً. فلا دائرة الاقتضاء في المصبوغ أكبر، ولا دائرة المانع في غير المصبوغ أوسع، بل المقتضي

هو المقتضي، والمانع هو المانع في كليهما. غاية الأمر أنّ الصبغ يتدخّل في منع وجود المانع في الكرّ المصبوغ، إذ يحول دون تغيّر الماء بالدم، وهذا لا يعني دخله في تقوية اقتضاء الماء للاعتصام، فكم فرق بين أن يتقوّى اقتضاء الكرّ المصبوغ للاعتصام بحيث يتغلّب على المانع الذي يمنع عن تأثير اقتضاء الكرّ الآخر للاعتصام، وبين أن يكون اقتضاء الكرّ المصبوغ للاعتصام ـ كاقتضاء الكرّ الآخر ـ غير قادرٍ على التغلّب على المانع لو وجد، ولكنّ الصبغ يحول دون وجوده، وما هو مستلزم لكون الصبغ دخيلاً في تأكّد الاعتصام إنّما هو الأوّل، وما هو اللازم من التفرقة بين الكرّين في المقام هو الثاني.

وإن شئتم توضيح ذلك فلاحظوا حال الماء الكثير مع الماء القليل، حيث يقال: إنّ الكثير لا ينفعل بالملاقاة، والقليل ينفعل، فإنّ هذا يعني أنّ الكثرة مؤكِّدة لاقتضاء الماء للطهارة؛ لأنّها توجب أن يكون الشيء المانع عن الطهارة في القليل ـ وهو الملاقاة ـ غير مانعٍ لو وجد في الكثير. وأمّا إذا وجد ماءان قليلان وهمَّ كلب بأن يشرب من كلٍّ منهما، إلّا أنّه وجد أحدهما نتناً فانصرف عنه وشرب من الآخر فإنّه ينجس ما شرب منه الكلب دون ذلك الماء النتن.

ولا يقال هنا: إنّ النتن صار مؤكّداً لاقتضائه للطهارة، بل إنّ النتن سبب في أن لا يوجد المانع، لا في أن لا يكون المانع مانعاً.

ومحلّ الكلام من هذا القبيل، فإنّ الصبغ سبب في أن لا يوجد التغيّر، لا في أن لا يكون التغيّر مانعاً. ومثل هذا ليس معناه تقوية اعتصام الماء بالصبغ.

وهذا الجواب وإن كان فنّياً ـ لتوضيح: أنّه لا يلزم من البناء على عدم الانفعال في موارد النقض دخل الصبغ في تقوية ملاك الاعتصام ـ ولكنّه لا ينافي كون الحكم بعدم الانفعال في الكرّ المصبوغ على خلاف الارتكاز العرفي، وإذا كان على خلاف الارتكاز حقّاً فهذا يكشف عن وجود نكتةٍ أُخرى لهذا الارتكاز

العرفي، غير نكتة استلزام عدم الانفعال لكون الصبغ دخيلاً في تقوية ملاك الاعتصام، وتكون فائدة هذه الفرضيّات المذكورة في الوجه الثاني والثالث المساعَدةَ على التنبّه إلى ذلك الارتكاز، على ما سوف نشرحه إن شاء الله تعالى.

الوجه الرابع: نفرض ماءً ألقينا فيه صبغاً أحمرَ لكن بدرجةٍ لا تكفي لتغيّره، وبقي بينه وبين أن يظهر عليه علائم التغيّر شيء يسير جدّاً، فجئنا بمقدارٍ قليلٍ من الدم فألقيناه في ذلك الماء الذي أصبح على وشك التغيّر فتغيّر الماء ففي هذا الفرض يستبعد الفقيه جدّاً الحكم بانفعال الماء بذلك الدم القليل؛ لأنّه وإن تغيّر الماء بسببه ولكنّ قلّته وضآلته تأبىٰ عن قبول الشمول في إطلاق دليل النجاسة بالتغيّر لهذا الفرض، وهذا يعني: أنّ التغيير الذي يكون منجّساً هو التغيير الذي يحصل في الماء حينما يلحظ لو لا الطوارئ، وحيث إنّ الماء ـ في هذا الفرض ـ لو لوحظ لولا الأصباغ التي اُلقيت فيه لَما تغيّر بالدم القليل الذي ألقيناه فيه فلا يحكم بنجاسته.

فالميزان في التنجيس ـ إثباتاً ونفياً ـ هو التغيير لولا الطوارئ، فكما أنّنا لا نحكم بالنجاسة مع وجود تغييرٍ بالفعل في الفرض المذكور ـ لأنّ التغيير لولا الطوارئ لم يحصل ـ كذلك نحكم بالنجاسة مع عدم التغيير بالفعل في محلّ الكلام؛ لأنّ التغيير لو لا الطوارئ حاصل.

والجواب على هذا الوجه: أنّ الحكم بعدم نجاسة الماء في المثال المفروض قد يكون الملاك فيه عدم حصول التغيّر الفعليّ بالدم، لا مجرّد عدم التغير لو لا الطوارئ. وأمّا التغيّر الفعليّ الذي ظهر في الماء عقيب إلقاء الدم فيه فهو ليس تغيّراً فعلياً بالدم وحده، بل هو تغيّر فعليّ بالمجموع المركّب من الدم والصبغ السابق، فالحكم بعدم النجاسة في الماء المفروض ينسجم مع كون الميزان في التنجيس هو التغيّر الفعليّ بالدم.

وتوضيح ذلك : أنّ الصبغ الملقىٰ أوّلاً في الماء إن كان مجرّد مقدّمةٍ إعداديةٍ مكمّلةٍ لاستعداد الماء، ومقربةٍ له نحو التغيّر، ويكون التغيّر مستنداً بنحو الإيجاد والتأثير للدم فيصدق إسناد التغيير إلى نفس الدم، من قبيل شخصٍ يبتلىٰ بأمراضٍ عديدةٍ تؤدّي إلى أن يموت بضربةٍ عاديةٍ فإنّ الموت يسند عرفاً إلى الضربة، ويرى أنّ تلك الأمراض مقدّمات إعدادية لمؤثّرية الضربة في الموت، فعلى هذا التقدير يكون التغيّر الفعليّ بالدم حاصلاً في المثال المفروض، ويتوقّف الحكم بعدم النجاسة حينئذٍ على دعوى : أنّ ملاك التنجيس ليس هو التغيّر الفعلي، بل التغيّر لو لا الطوارئ.

وأمّا إذا لم يكن الصبغ السابق مجرّد مقدمةٍ إعداديةٍ، بل جزء العلّة للتغيير بحيث يستند التغيير إلى الصبغ والدم معاً فلا يوجد تغيير فعليّ مسند إلى الدم مستقلاً، ولا موجب للحكم بالنجاسة حتّى مع جعل الميزان في التنجيس التغيّر الفعليّ بالنجاسة. وهذا هو المتعيّن، فإنّ تغيّر لون الماء إنّما يكون بانتشار أجزاء الصبغ أو الدم فيه بنحوٍ يغطّي على لونه الطبعي، فالأجزاء الصبغية مع أجزاء الدم بانتشارها في الماء أوجبت تغطية لونه الطبعي، فهذه التغطية مستندة إلى أجزاء الصبغ والدم فعلاً، فالتغيّر الفعليّ بالدم غير ثابت.

الوجه الخامس : التمسّك بما ورد من قوله : «إذا كان الماء قاهراً فلا بأس»[١]، وقوله : «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ منه واشرب»[٢]، ممّا دلّ على أنّ العبرة في عدم النجاسة والاعتصام بالقاهرية والغلبة للماء، ومن

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١، مع اختلاف في اللفظ.

(٢) المصدر السابق : ١٣٧، الحديث ١.

المعلوم عدم القاهرية والغلبة فيما نحن فيه، فيحكم بالنجاسة.

ولكنّ هذا لو سُلِّم لا يفيد؛ لأنّ إطلاقه الدالّ على النجاسة مع عدم قاهرية الماء ـ ولو لم يحصل تغيير فعليّ ـ معارض بما دلّ على عدم النجاسة بدون التغيّر الفعليّ ولو لم يكن الماء قاهراً، وبعد التعارض والتساقط يرجع إلى ما يقتضي الحكم بالطهارة.

الوجه السادس: أن نستظهر من أخبار التغيير كون التغيير ملحوظاً بنحو الطريقية.

وتوضيح ذلك: أنّ التغيير المأخوذ موضوعاً للحكم بالنجاسة في أخبار التغيير لو كان مأخوذاً على وجه الموضوعية لأمكن الاستشكال في الحكم بالنجاسة في محلّ الكلام؛ لعدم فعلية التغيّر. ولكن يمكن أن يستظهر بقرينة الارتكاز العرفي أخذ التغيّر بما هو طريق ومعرّف، لا بما هو، فلا بدّ من ملاحظة ما أُخذ التغيّر معرّفاً له ليرى أنّه موجود في محلّ الكلام أوْ لا؟

وفي هذا المجال نلاحظ أنّ المقدار الذي يستوجب التغيّر من الدم عادةً يختلف باختلاف شدّة لونه وضعفه مثلاً، فإذا فرضنا أنّه يتراوح من نصف أُوقيةٍ إلى أُوقيتين اتّجه السؤال إلى أنّ التغيّر يؤخذ طريقاً إلى أيّ مقدارٍ من تلك المقادير؟

وبهذا الصدد يمكن تصوير أخذ التغيّر طريقاً بأنحاء:

الأوّل: أنّ التغيّر يؤخذ موضوعاً للانفعال بما هو طريق إلى كَمٍّ مخصوصٍ بحيث يجعل التغيّر أمارةً عليه؛ لغلبة انحفاظه في موارد التغيّر.

والطريقية بهذا المعنى خلاف الظاهر ـ جدّاً ـ من أخبار التغيّر؛ لاستلزامها حمل النجاسة المجعولة للماء المتغيّر في هذه الأخبارعلى الحكم الظاهري، مع أنّها ظاهرة في بيان الحكم الواقعي.

الثاني : أنّ التغيّر يؤخذ موضوعاً للانفعال بما هو طريق إلى أصغرِ كمٍّ ومقدارٍ من المقادير الصالحة لإيجاد التغيّر ، وهذا يعني : أنّ النجاسة في موارد التغيّر واقعية ؛ لعدم انفكاك التغيّر عن أصغرِ كَمٍّ صالح ، ولكن تصبح الطهارة المجعولة في تلك الأخبار على غير المتغيّر ظاهريةً ؛ لإمكان تحقّق كَمٍّ صالحٍ مع انفكاكه عن التغيّر ؛ لفقدان الكيفية الدخيلة في التأثير ، وينفي ذلك ظهور الدليل في كون الحكم بالطهارة مع عدم التغيّر واقعياً ، كالحكم بالنجاسة عند التغيّر .

الثالث : أنّ التغيّر يؤخذ موضوعاً للنجاسة بما هو طريق إلى تماميّة الحيثيّات الدخيلة في التغيّر من ناحية الدم .

وتوضيحه : أنّ تغيّر ماءٍ بلون الدم ـ مثلاً ـ يتوقّف على ثلاثة أُمور :

أحدها : أن يكون للدم مقدار معتدّ به ، فلو كان ضئيلاً لم يغيّر مهما كان لونه شديداً .

ثانيها : أن يكون للدم كيف ولون مخصوص ، فلو كان فاقداً للّون لم يغيّر مهما كان كثيراً .

ثالثها : أن لا يكون الماء مشتملاً على لونٍ مماثلٍ للون الدم ، وإلّا لما تغيّر به .

وأخذ التغيّر على نحو الموضوعية معناه : دخل هذه الأُمور الثلاثة جميعاً في التنجيس . ومعنى أخذ التغيّر بنحو الطريقية : أخذه بما هو طريق إلى الأمرين الأوّلين ، فلا يكون للأمر الثالث دخل في الانفعال .

وذلك بتقريب : أنّ المتفاهم عرفاً من أخبار التغيير أنّ الحافظ لاعتصام الماء وطهارته هو عدم التغيير بوصفه كاشفاً عن نحو نقصٍ وضآلةٍ في النجس نفسه ، فلو لم يكن عدم التغيّر في موردٍ كاشفاً عن ذلك ـ بل كان بلحاظ خصوصيةٍ في نفس الماء ـ فلا يصلح أن يكون حافظاً لطهارته ، فكما أنّ المفهوم عرفاً من

دليل اعتصام الكرّ أنّ العاصم له هو كَمُّ الماء وكثرته كذلك المفهوم عرفاً من إناطة هذا الاعتصام بعدم التغيّر أنّ اعتصام هذا الماء منوط بأن لا يكون في مقابل كثرة الماء كثرة في النجاسة الملاقية له، وحيث إنّ هذه الكثرة في النجاسة محفوظة كمّاً وكيفاً ـ رغم عدم حصول التغيّر فعلاً ـ فيكون موضوع النجاسة محقّقاً في محلّ الكلام.

والتحقيق: أنّ الحكم بالنجاسة في محلّ الكلام لا يتوقّف على استظهار هذه الطريقية، بل حتّى إذا بنينا على أنّ التغيّر ـ إثباتاً ونفياً ـ مأخوذ على وجه الموضوعية يتعيّن المصير إلى الحكم بالنجاسة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الوجه السابع: أن نقول: إنّ التغيّر في محلّ الكلام فعليّ، وليس تقديرياً؛ وذلك لأنّ المفروض في محلّ الكلام أنّ الدم الذي اُلقي في الماء المصبوغ كان بمقدارٍ وبوصفٍ بحيث يكفي في نفسه لتغيّر الماء بالنحو الذي غيّره الصبغ، فإذا فرضنا ـ مثلاً ـ أنّ تأثير الدم في نفسه بمقدار تأثير الصبغ في نفسه كان مقتضى ذلك ـ بحسب العادة ـ أن تشتدّ الحمرة شدّةً محسوسةً حينما يلقى أحدهما في الماء بعد الآخر؛ لأنّ تأثير الصبغ أو الدم في احمرار الماء إنّما هو بانتشار أجزائه فيه. ومن المعلوم أنّ الأجزاء الحمراء المنتشرة في الماء إذا تضاعفت اشتدّت الحمرة فيه، وهذه الشدّة بنفسها مصداق للتغيّر؛ لأنّ التغيّر كما يحصل بزوال لونٍ كذلك يحصل بحدوث لونٍ أو مرتبةٍ جديدةٍ من اللون، فيكون التغيّر فعلياً.

نعم، يبقىٰ الكلام فيما إذا أمكن أن نفترض أنّ الماء حصل بالصبغ على مرتبةٍ عاليةٍ من الاحمرار، بحيث لا مجال للإحساس باشتدادها مهما ألقينا في الماء بعد ذلك من دمٍ، ولا بدّ أن يلتزم في الفرض أيضاً بأنّ شدّة الاحمرار التي اكتسبها الماء من الصبغ، والتي بلغت إلى مرتبةٍ غير قابلةٍ للاشتداد الحسيّ لم تُصَيِّر الماء مضافاً، وإلّا لتنجّس بالملاقاة مع الدم بلا إشكال، فإذا اُتيح تصوّر مثل هذا

الفرض فلا يكفي هذا الوجه لإثبات النجاسة فيه.

الوجه الثامن : أن يقال : إنّ إلقاء الدم بعد الصبغ ـ في مفروض الكلام ـ يؤثّر في شدّة الاحمرار دائماً ، غاية الأمر أنّنا نتنازل عن الوجه السابق ، ونعترف بأنّ هذه الشدّة ليست حسّية ، ولكن لا مجال لإنكار أصل وجودها ، إذ بعد فرض أنّ الدم المُلقىٰ بمقدارٍ كافٍ في نفسه لإيجاد الحمرة فلا بدّ أن يكون موجباً لاشتدادها فيما إذا اُلقي الدم بعد الصبغ ، فالتغيّر غير الحسّيِّ فعليّ إذن ، وليس تقديرياً ، وإنّما التقديريّ هو التغيّر الحسّي ، فالتقديرية في حسّية التغيّر ، لا في أصل التغيّر.

وإذا تمّ هذا تمسّكنا بإطلاق ما دلّ على النجاسة بالتغيّر ؛ لأنّ ما دلّ على النجاسة بالتغيّر وإن كان لا يشمل التغيّرات غير الحسّية ولكنّ عدم شموله لها : إمّا للانصراف الناشئ من ارتكازية أنّ التغيّر بوجوده الواقعيّ ـ الذي لا يـرى إلّا بالوسائل العلميّة والمكبّرات الحسّية ـ لا يضرّ بالاعتصام ، وإمّا بلحاظ ما دلّ على أنّ الماء المعتصم لا ينفعل بملاقاة النجاسة ، مع أنّ الملاقاة تستلزم التغيّر الواقعيّ غير المحسوس دائماً.

ومن المعلوم أنّ كلا هذين التقريبين لا يجريان في التغيير الواقعيّ غير المحسوس الذي هو ثابت في محلّ الكلام ، إذ لا ارتكاز يقتضي عدم انفعال الماء المعتصم في محلّ الكلام. كما أنّ دليل عدم الانفعال بالملاقاة لا يستلزم عدم الانفعال بالملاقاة التي توجب التغيّر التقديري بالمعنى الذي هو محلّ الكلام.

وإن شئت قلت : إنّ التغير : تارةً يكون مستتراً بطبعه ، واُخرى يكون مستتراً لعارض ، كما هو المفروض في محلّ الكلام. والقدر المتيقّن خروجه عن إطلاق ما دلّ على النجاسة بالتغيّر هو التغيير المستتر عن الحسّ بطبعه ، لا المستتر لعارض ، فيبقى هذا تحت إطلاق قوله : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلّا

ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»[١]، لو أمكن الاعتماد على إطلاق مثل هذا الحديث.

الوجه التاسع: أنّ التغيّر في محلّ الكلام ليس تقديرياً، بل هو فعليّ لا بوجوده الواقعيّ فقط، بل بوجوده الواقعيّ الحسّي.

وتوضيح ذلك: أنّ تأثير الصبغ في احمرار الماء ليس إلّا باعتبار انتشار الأجزاء الصبغية في الماء، فالحمرة المرئيّة في الماء هي حمرة الأجزاء الصبغية حقيقةً، ويرى بها أنّ الماء أحمر، وبعد إلقاء الدم وانتشار أجزائه في الماء توجد حمرتان في الماء: حمرة الصبغ، وحمرة الدم، إحداهما تحملها الأجزاء الصبغية المنتشرة، والأُخرى تحملها الأجزاء الدموية المنتشرة، وكلتاهما مرئية.

وهذا يعني أنّ الدم أوجب تغيّراً حسّيّاً؛ لأنّه أوجب ظهور حمرةٍ جديدةٍ محسوسةٍ لم تكن قبله، وهي حمرة الدم، غاية الأمر أنّ الملاحِظ للماء فعلاً لا يستطيع أن يميّز الحمرة التي نشأت من الدم ـ والتي تحملها الأجزاء الدموية المنتشرة ـ من الحمرة التي نشأت من الصبغ، والتي تحملها الأجزاء الصبغية المنتشرة. وكون الأثر الذي تستوجبه النجاسة متميّزاً غير كونه فعلياً ومحسوساً، وما هو لازم لترتّب الانفعال كونه فعلياً ومحسوساً، وهو حاصل، وما هو مفقود ـ وهو التميّز ـ ليس له دخل في موضوع الحكم بالانفعال.

وبما ذكرنا ظهر أنّ دعوى استحالة تغيّر الماء المصبوغ صبغاً أحمر بالدم فعلاً؛ لاستحالة اجتماع المثلين ـ أي حمرتين في شيءٍ واحدٍ ـ مدفوعة: بأنّ حمرة الماء بالصبغ أو بالدم ليست إلّا بانتشار أجزاء المادّة الحمراء في الماء، وعليه فأيّ مادّةٍ حمراء تُلقى في الماء ولا تستهلك فيه تعطي للماء حمرتها.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

وليس هذا من اجتماع المثلين على موضوعٍ واحد لأنّ كلّ حمرةٍ قائمة بمادّتها الأصيلة، وإنّما تضاف حمرتان أو أكثر إلى الماء نتيجةً لانتشار المواد الحاملة لتلك الاحمرارات فيه.

وقد يقال: إنّ هذا البيان يقوم على أساس التحليل الواقعيّ لكيفية تغيّر الماء بلون الصبغ أو الدم التي تعني في الحقيقة انتشار أجزاء الأحمر في الماء دون أن يكتسب الماء لون الحمرة واقعاً. فإنّا من زاوية هذا التحليل يمكن أن نفترض حدوث حمرتين في الماء إحداهما بعد الاُخرى، إذ توجد حمرة الصبغ أوّلاً، ثمّ حمرة الدم ثانياً، دون أن يلزم محذور اجتماع المثلين. ولكنّ هذه الزاوية تحليلية وليست عرفية، بل العرف يقيم مفهومه عن كيفية تغيّر الماء بلون الصبغ أو الدم على أساس ما يتراءى في الإدراك الحسّيّ ـ ولو خطأً ـ من ثبوت الحمرة للماء، فالنظر العرفيّ يرى أنّ الماء حينما يُلقىٰ فيه الصبغ يصبح أحمر؛ لأنّ الأحمر ينتشر فيه فقط، وبهذا المنظار العرفيّ لا نرى تغيّراً في هذا الماء المصبوغ إذا اُلقي فيه الدم بعد ذلك؛ لأنّ الدم المُلقىٰ إن أثّر في شدّة الحمرة المرئية رجع هذا إلى وجهٍ سابق، وإن لم يؤثّر شدّةً فلا نرى بالمنظار العرفيّ حمرةً جديدة، فلا تغيّر في نظر العرف.

وعلى ضوء ما قلناه يتبيّن الحال في التغيّر التقديري الذي يستند عدم فعليته إلى عدم المقتضي، أو انتفاء الشرط، فإنّ مهمّ الوجوه التي قد يمكن الاعتماد عليها ـ فيما تقدّم ـ لا تأتي في موارد التقدير من ناحية المقتضي أو الشرط، فمقتضى ظهور أخبار التغيير في إناطة الحكم بالنجاسة في الماء المعتصم بالتغيير ـ إثباتاً ونفياً ـ كون المناط فعلية التغيير، كما هو الحال في سائر العناوين المأخوذة في موضوعات الأدلّة، فإنّها ظاهرة في الفعلية، وتوقّف الحكم على فعلية وجود تلك العناوين، ولا يكفي وجودها التقديري.

مسألة (١٠) : لو تغيَّر الماء بما عدا الأوصاف المذكورة من أوصاف النجاسة ـ مثل الحرارة والبرودة والرقّة والغلظة والخفّة والثقل ـ لم ينجس ما لم يَصِر مضافاً (١).

[فروع وتطبيقات]

(١) قد يتمسّك للحكم بالنجاسة بالتغيّر في هذه الأوصاف بمطلقات التغيّر، إذ يمكن دعوى الإطلاق في بعض روايات الباب من قبيل: رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله أنّه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال: «إن تغيّر الماء فلا تتوضّأ منه... إلىٰ آخره»[1]. ورواية ابن بزيع المختصرة عن الرضا قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلّا أن يتغيّر»[2].

وما يمكن أن نناقش به الإطلاق المدّعىٰ في روايتي أبي بصير وابن بزيع عدّة وجوه:

الأوّل: أنّ الظاهر من دليل انفعال الماء بالتغيّر بالنجاسة كون النجاسة مغيّرةً بما هي نجاسة، أي: أن يستند تغيّره إلى نفس الحيثية التي بها كانت النجاسة مستقذرة، فمتى كانت حيثية الاستقذار والتغيّر واحدةً حكم بالانفعال. وهذا معنى: أنّ حيثية الاستقذار ـ ملحوظةً ـ حيثية تقييدية بنحوٍ يكون التغيّر مستنداً إلى النجس بما هو متحيّث بتلك الحيثية.

ومنشأ هذا الاستظهار مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية، كما تقدّمت

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٨، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠.

الإشارة إليه[١]، فإذا تمّ هذا الاستظهار اختصّ الانفعال بالتغيّر بالأوصاف اللازمة والطبعيّة لعين النجس، لا الأوصاف المكتسبة من الحرارة أو البرودة أو الرائحة العرضية. فالبول إذا أوجب تغيّر الماء بلحاظ الرائحة الطبيعية للبول كان التغيّر مستنداً إلى البول بما هو بول، واتّحدت بذلك حيثية الاستقذار وحيثية التغيير.

وأمّا إذا أوجب البول تغيّر الماء بلحاظ رائحةٍ معطِّرةٍ اكتسبها البول من الخارج، أو بلحاظ برودةٍ شديدةٍ اكتسبها البول من الخارج فلا يكون التغيير مستنداً إلى البول بما هو بول، بل بما هو معطّر برائحة ماء الورد، أو بما هو بارد، وهي حيثيات لا ترجع إلى كونه بولاً.

نعم، لو كانت هنالك صفة اُخرى ثابتة للبول بطبعه فأوجب البول تغيّر الماء بلحاظها شمله الدليل؛ لاستناد التغيير حينئذٍ إلى البول بما هو بول ولو لم تكن الصفة طعماً أو ريحاً أو لوناً. فهذا الوجه يقتضي قصور المطلقات عن الشمول لموارد التغيير بالصفات العرضية للنجس.

الثاني: أنّ أهمّ ما ادّعي وجود الإطلاق فيه إنّما هو إحدى روايتين: رواية ابن بزيع المختصرة، ورواية أبي بصير، وكلتاهما غير تامّة:

أمّا الاُولىٰ فللوثوق بأنّها نفس الرواية الموسّعة التي جاء فيها قوله: «إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه»؛ لاتّحادهما في الإمام، والراوي عنه، والراوي عن الراوي. وكون العبارة الواردة في الرواية المختصرة جزءاً من العبارة الواردة في الرواية المفصلة فلا يمكن التمسّك بالإطلاق فيها.

وأمّا الثانية ـ رواية أبي بصير ـ فلضعف سندها ـ كما تقدّم[٢] ـ بياسين

(١) تقدّم في الصفحة ٢٧١.

(٢) تقدّم في الصفحة ٢٢٨.

الضرير الذي لم يثبت توثيقه، مضافاً إلى إمكان منع إطلاقها؛ لأنّ موردها السؤال عن الماء تبول فيه الدوابّ، لا عن الماء يقع فيه بول الدوابّ، فلو كان السؤال على الوجه الثاني لأمكن أن يدّعى وجود الإطلاق لما إذا سال في الماء أبوال الدواب، بعد تجمعها واكتسابها صفات أوجبت تغيّر الماء بها، دون أن يتغيّر طعمه أو ريحه أو لونه.

ولكن حيث إنّ السؤال على الوجه الأوّل فليس من الفروض الممكنة عادةً أن تبول الدوابّ في الماء مباشرةً فيتغيّر الماء بوصفٍ لذلك البول غير الأوصاف الثلاثة قبل أن يتغيّر لونه أو طعمه أو ريحه، إذ لا يوجد لبول الدوابّ ـ بحسب طبعه ـ وصف قابل لتغيير الماء بنحوٍ أسرع من تغيّره بالصفات الثلاثة ليتمسّك بإطلاق الرواية.

ومثل رواية أبي بصير ـ من هذه الناحية ـ رواية هشام بن سالم في ماء المطر المتقدّمة[١]، بعد حمل الأكثرية فيها على القاهرية، فإنّ القاهرية في موردها لا يُتصوّر إلّا بلحاظ اللون أو الطعم أو الرائحة، فليس فيها إطلاق.

وقد يقال بوجود الإطلاق في بعض الروايات الاُخرى، من قبيل رواية سماعة، قال: سألته عن الرجل يمرّ بالميتة في الماء، قال: «يتوضّأ من الناحية التي ليس فيها الميتة»[٢].

بدعوى: أنّ الجواب مطلق، وليس مختصّاً بفرض التغيّر في الصفات الثلاث.

ويندفع ذلك: بأنّ الرواية لم يفرض فيها شيء سوى ملاقاة أحد طرفي الماء

---

(١) تقدّمت في الصفحة ٢٥٠.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٤، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

للميتة، غير أنّ الترخيص في الوضوء من الطرف الآخر للماء قرينة على أنّ ملاك المنع في طرف الميتة ليس هو مجرّد الملاقاة؛ لارتكازية أنّ الماء غير المعتصم ينفعل بتمامه عند الملاقاة، فبهذه القرينة تكون الرواية ظاهرةً في افتراض شيءٍ زائدٍ على مجرّد الملاقاة، وهذا الشيء الزائد لم يبيّن صريحاً، فكان افتراض وقوع الميتة في طرف الماء المذكور في الرواية مساوق لافتراض ذلك الأمر الزائد، ولهذا استغني عن ذكره؛ باعتباره لازماً عرفياً لما هو مذكور، وليس هذا إلّا التغيّر برائحة الميتة، فلا يكون للرواية إطلاق.

الثالث: ما ذكره السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من: أنّ الإطلاق مقيّد بما دلّ على حصر التغيّر المنجّس بالتغيّر في الأوصاف المخصوصة، من قبيل رواية ابن بزيع الموسّعة القائلة: «إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه، فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه»[2]. فإنّ مقتضى هذه الرواية حصر التغيّر الموجب للنجاسة بالتغيّر الطعميّ والريحي، وبعد عطف اللونيّ عليه أيضاً برواياتٍ أُخرى يقيّد إطلاق التغيّر في رواية ابن بزيع المختصرة، وغيرها من الروايات المطلقة بذلك.

والتحقيق: أنّ النسبة بين المستثنى في الرواية المختصرة لابن بزيع التي يتمسّك بإطلاقها ـ أو ما يساويها من الروايات ـ والمستثنى في الرواية المفصّلة لابن بزيع التي جعلها السيّد الأُستاذ مقيّدةً وإن كانت هي نسبة العموم والخصوص المطلق ـ لأنّ المستثنى في الرواية المختصرة مطلق التغيّر، والمستثنى في الرواية المفصّلة التغيّر الطعميّ والريحيّ ـ ولكنّ طرفي المعارضة ليسا هما عقد المستثنى في الرواية الأُولى وعقد المستثنى في الرواية الثانية؛ لأنّ عقد المستثنى يدلّ على

---

(١) التنقيح ١: ٩٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

ثبوت النجاسة على موضوعه.

ولا تعارض بين المطلق والمقيّد إذا كانا مثبتين، وإنّما التعارض بين عقد المستثنى في الرواية المختصرة وعقد المستثنى منه في الرواية المفصّلة؛ لأنّ مفاد الأوّل هو ثبوت النجاسة بالتغيّر، ومقتضى إطلاقه ثبوتها بالتغيّر في غير الأوصاف الثلاثة أيضاً. ومفاد الثاني هو ثبوت الطهارة بدون تغيّرٍ في الأوصاف الثلاثة، ومقتضى إطلاقه: ثبوتها حتّى مع التغيّر في وصفٍ آخر.

والنسبة بين إطلاق المستثنى في الرواية المختصرة وإطلاق المستثنى منه في الرواية المفصّلة العموم من وجه.

ومادّة الاجتماع هي التغيّر في وصفٍ غير الأوصاف الثلاثة. ومادّة الافتراق للرواية الأُولى صورة التغيّر في الثلاثة، ومادّة الافتراق للرواية الثانية صورة عدم التغيّر رأساً، فلا موجب لجعل أحدهما مقيّداً للآخر، بل يحصل التعارض بين الإطلاقين.

والشيء نفسه نقوله في حقّ الرواية المفصّلة لابن بزيع مع رواية أبي بصير التي أشرنا إلى التمسّك بإطلاقها، فإنّ النسبة بين منطوق رواية أبي بصير الدالّ على كفاية مطلق التغيّر ـ مثلاً ـ وعقد المستثنى منه في الرواية المفصّلة لابن بزيع هي العموم من وجه، فلا موجب لتطبيق قانون التقييد.

ويتوقّف توجيه ما أفاده السيّد الأُستاذ من الالتزام بالتقييد على أحد تقريبين:

أحدهما: أن يقال بأنّ أداة الاستثناء تدلّ بظهورها الوضعيّ ومدلولها على حصر الخارج عن نطاق المستثنى منه بمدخولها، بحيث يكون مفادها ـ وضعاً ـ حصر نقيض حكم المستثنى منه في المستثنى، فتكون أداة الاستثناء بنفسها معارضةً مع إطلاق المستشنى في الرواية المختصرة، أو مع إطلاق رواية

أبي بصير، ويتعيّن عندئذٍ الالتزام بتقيّد هذين الإطلاقين بلحاظ الحصر المستفاد من أداة الاستثناء؛ لأن الإطلاق في منطوق رواية أبي بصير، أو في المستثنى الوارد في الرواية المختصرة لابن بزيع ثابت بمقدّمات الحكمة، وأمّا حصر المنجّس بالتغيّر الطعميّ والريحيّ فهو ثابت بالظهور الوضعيّ بحسب الفرض، فيقدّم الظهور الوضعيّ لأداة الاستثناء في الحصر على الإطلاقين المذكورين، بناءً على تقدّم الظهور الوضعيّ على الظهور الإطلاقي.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ أداة الاستثناء لا تدلّ وضعاً إلّا على إخراج مدخولها عن حكم المستثنى منه. وأمّا أنّ الخارج منحصر به فلا دلالة لأداة الاستثناء وضعاً على ذلك، وإنّما ينفي خروج غير المدخول عن حكم المستثنى منه، تمسّكاً بإطلاق المستثنى منه، فإنّه بناءً على هذا يكون طرف المعارضة مع الإطلاقين الدالّين على كفاية مطلق التغيّر إطلاق المستثنى منه في الرواية المفصّلة لابن بزيع، والنسبة حينئذٍ هي العموم من وجهٍ كما تقدّم.

والتقريب الآخر أن يقال: إنّ المقيّد لإطلاق المستثنى في الرواية المختصرة لابن بزيع مفهوم الوصف في عقد المستثنى من الرواية المفصّلة لابن بزيع، فإنّ عقد المستثنى في الرواية المفصّلة دلّ على ثبوت الانفعال بالتغيّر الطعميّ والريحيّ، ومنطوقه وإن كان مثبتاً ولا يعارض إطلاق المستثنى منه في الرواية المختصرة لابن بزيع ولكنّه بمفهوم الوصف فيه يدلّ على انتفاء الانفعال عند الوصف الذي قيّد به التغيّر، وهو الطعمية والريحية.

فهو من قبيل أن يقال: «لا يجب عليك إكرام أحدٍ سوى العالم»، ويقال: «لا يجب عليك إكرام أحدٍ سوى العالم العادل»، فإنّ إطلاق العالم في المستثنى الوارد في القول الاول يقيّد بمفهوم الوصف في المستثنى الوارد في القول الثاني؛ لأنّ مقتضى مفهوم تقيّد العالم بوصف العادل في المستثنى الوارد في القول الثاني

هو انتفاء الحكم بوجوب الإكرام عن العالم الفاقد للوصف، وبذلك يكون مقيِّداً لإطلاق المستثنى الوارد في القول الأوّل.

فالمقيِّد لإطلاق المستثنى الوارد في الرواية المختصرة لابن بزيع في المقام ليس هو منطوق عقد المستثنى الوارد في الرواية المفصّلة لابن بزيع ليقال: إنّه لا تعارض بين المنطوقين، بل المقيِّد هو مفهوم الوصف في عقد المستثنى الوارد في الرواية المفصّلة.

غير أنّ هذا يتوقّف على الالتزام بمفهوم الوصف، حتّى في أمثال المقام الذي يكون مفهوم الوصف فيه أخفىٰ منه في غيره.

الرابع: أنّا لو سلّمنا الإطلاق الدالّ على كفاية مطلق التغير، وسلّمنا عدم وجود مقيِّدٍ له فلا أقلّ من كون النسبة بين ما دلّ بإطلاقه على كفاية مطلق التغيّر وما دلّ بإطلاقه على عدم الانفعال بدون تغيّرٍ في الطعم والريح واللون هي العموم من وجه، فيتعارضان ويتساقطان، وبعد ذلك يرجع إلى مطلقات أدلّة الاعتصام التي تنفي النجاسة عن الكرِّ مطلقاً؛ لأنّ هذه المطلقات إنّما نخرج عنها بلحاظ المقيّد، وهو أخبار منجّسيّة التغيّر، فإذا ابتلي إطلاق المقيّد بالمعارض بنحو العموم من وجهٍ رجعنا في مادّة التعارض إلى تلك المطلقات.

وعلى كلِّ حالٍ فقد تحصّل: أنّ الماء المعتصم لا ينفعل بالتغيّر الخارج عن نطاق الأوصاف الثلاثة، بل لا نعرف قائلاً بالانفعال بمطلق التغيّر، وإن نقلت نسبة القول بالانفعال بالتغيّر في غير الأوصاف الثلاثة إلى صاحب المدارك [١]. ونُسب إليه أيضاً القول بعدم دلالة الأخبار على انفعال الماء بالتغيّر في اللون [٢]،

---

(١) نقلها في التنقيح ١ : ٩٤، ولكن لم نعثر عليه في مدارك الأحكام ولا على ناقل غيره.

(٢) نسبه إليه في التنقيح ١ : ٩٤، وراجع مدارك الأحكام ٤ : ٥٧.

مسألة (١١) : لا يُعتبر في تنجّسه أن يكون التغيّر بوصف النجس بعينه، فلو حدث فيه لون أو طعم أو ريح غير ما بالنجس ـ كما لو اصفرّ الماء مثلاً بوقوع الدم ـ تنجّس. وكذا لو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة اُخرى غير رائحتهما فالمناط تغيّر أحد الأوصاف المذكورة بسبب النجاسة وإن كان من غير سنخ وصف النجس [١].

وأدّى ذلك إلى الاستغراب منه، حيث إنّه كيف يقول بدلالة الأخبار على كفاية التغيّر في غير الأوصاف الثلاثة ثمّ يستشكل في كفاية التغيّر اللوني ؟ !

ولكنّ الظاهر أنّ صاحب المدارك لا يقول بكفاية التغيّر في غير الأوصاف الثلاثة، فقد قال في شرح المراد من نجاسة الماء الجاري باستيلاء النجاسة على أحد أوصافه : والمراد بها : اللون والطعم والرائحة، لا مطلق الصفات كالحرارة والبرودة، وهذا مذهب العلماء كافّة... إلى آخره[١].

❊ ❊ ❊

(١) قد تُحمل هذه المسألة على التعرّض لحكم التغيير بالتأثير، حيث يقال : إنّ التغيّر قسمان : أحدهما يحصل بانتشار النجس في الماء، والآخر يحصل بالتأثير.

والقسم الأوّل يوجب اتّصاف الماء بأوصاف النجس ولو بمرتبةٍ ضعيفةٍ منها، ولا يتصوّر فيه إنتاج التغيير لظهور وصفٍ آخر غير وصف المنجّس، كما هو مفروض المسألة المبحوث عنها، وإنّما يتأتّىٰ ذلك في التغيّر بالتأثير، فالكلام حول انفعال الماء المتغيّر بظهور وصفٍ مغايرٍ لوصف النجس يعني البحث حول

---

(١) مدارك الأحكام ١ : ٢٨.

التغيّر بالتأثير.

ولكن يرد على ذلك: أنّ التغيير بالانتشار قد يؤدّي إلى ظهور وصفٍ غير وصف النجس، فهناك مجال للبحث بصورةٍ منفصلةٍ عن التغيّر بالتأثير، في أنّ التغيّر بالانتشار هل ينجّس الماء مطلقاً، أو بشرط ظهور نفس وصف النجس في الماء؟

ومثال التغيّر بالانتشار المؤدّي إلى ظهور وصفٍ آخر يتّضح في ماءٍ متّصفٍ بوصفٍ مضادٍ لوصف النجاسة.

توضيح ذلك: أنّ الماء إذا فرضنا أنّه مصبوغ بالأزرق وألقينا فيه كميّةً من الدم: فإن لم تُحدث فيه أي تغييرٍ فعليٍّ فلا ينجس، وإن كنّا نعلم بأنّ تلك الكمّية من الدم تصلح لتغييره لوكان الماء باقياً على لونه الطبيعيّ لأنّ هذا التغيّر التقديريّ يختلف عن التغيّر التقديريّ الذي قلنا بأنهّ منجّس في الماء المصبوغ بالأحمر إذا اُلقي فيه الدم فقد يقال هناك بالانفعال دونه هنا.

وأمّا إذا فرضنا أنّ الدم الملقىٰ كان بدرجةٍ أدّت إلى حصول تغيّرٍ في الماء الأزرق وظهور لونٍ جديدٍ فيه ففي هذه الحالة قد يكون هذا اللون الجديد هو نفس لون الدم؛ وذلك عندما تغلب حمرة الدم على زرقة الماء، وقد يكون هذا اللون الجديد لوناً آخر غير الأزرق والأحمر قد حصل من امتزاج اللونين وانتشارهما في الماء، وهذا تغيّر بوصفٍ غير وصف النجس عرفاً، وسبب التغيّر هو الانتشار.

ومقتضى الإطلاقات هو الحكم بالنجاسة في هذا الفرض؛ لصدق عنوان التغيّر. فإذا اُريد نفي النجاسة في هذا الفرض فلابدّ من إبراز قرينةٍ على تقييد تلك الإطلاقات، والقرينة المتصورة أحد اُمور:

الأوّل: ما ذكره السيّد الحكيم في المستمسك من: أنّ الارتكاز العرفيّ يساعد على اعتبار ظهور وصف النجاسة في الماء؛ لاختصاص الاستقذار العرفيّ

بذلك، وطروء وصفٍ أجنبيٍّ أو زوال وصف الماء لا يوجب النفرة[١]، فيكون هذا الارتكاز بنفسه قرينةً لبّيّةً على تقييد الإطلاق.

والتحقيق: أنّه: إن اُريد باختصاص الاستقذار العرفيّ ـ بفرض ظهور وصف النجاسة في الماء ـ أنّ الاستقذار العرفيّ من الوصف الحاصل بالتغيّر يختصّ بما إذا كان هذا الوصف الذي سببه التغيّر من سنخ وصف النجاسة فقد يُدَّعى ذلك على أساس أنّ الوصف بما هو وصف لا ملاك في استقذاره إلّا إذا كان مصداقاً لأوصاف النجس المستقذرة باعتبار كونها أوصافاً للنجس، فما لم يتحقّق مصداق عرفيّ لتلك الأوصاف قد يقال بأنّه لا استقذار للوصف الحاصل بالتغيّر.

ولكنّ الحكم بالانفعال في موارد التغيّر لا ينحصر ملاكه في استقذار الوصف الحاصل بالتغيّر، بل قد يكون استقذار الماء المتغيّر لا باعتبار استقذار الوصف الحاصل فيه بالتغيّر، بل باعتبار أنّ التغيّر الحاصل فيه بسبب وقوع النجاسة فيه منبّه عرفيّ إلى وجود النجاسة في الماء بمرتبةٍ توجب استقذاره، فكأنّ العرف يرى أنّ النجاسة تضيع في الماء الكثير وتتلاشىٰ، فلا يستقذر الماء، ولكن إذا تغيّر الماء بسببها كان ذلك ملازماً لمرتبةٍ من الوجود للنجاسة في الماء تحول دون استساغته وتؤدّي إلى استقذاره.

فنكتة الاستقذار هي مرتبة من الوجود للنجس التي يعبّر عنها «التغيّر»، لا نفس الوصف الظاهر بالتغيّر. وإذا كانت هذه هي نكتة الاستقذار في موارد التغيّر فلا يفرق فيها بين موارد التغيّر بوصف النجس، وموارد التغيّر بوصفٍ آخر.

الثاني: التمسّك بقوله في رواية ابن بزيع: «حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه»[٢] فإنّ ظاهر جعل طيب الطعم غايةً للحكم بالنجاسة أنّ الطعم الذي

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٢٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

يفترض في موارد التغيّر طعم غير طيبٍ وخبيث، وهذا لا يكون إلّا طعم نفس النجاسة، إذ لا خبث في طعمٍ آخر، فيدلّ على اختصاص التغيّر المنجّس بالتغيّر بنفس طعم النجس ووصفه.

ويرد عليه: أنّ فرض كون الطعم غير طيبٍ كما قد يكون بلحاظ أن التغيّر كان بوصف النجس كذلك قد يكون بلحاظ أنّ الوصف الذي سببه التغيّر كان نتيجةً لفاعليّة النجاسة بما هي نجاسة في الماء، فإنّ كون الوصف ناتجاً عن انتشار النجاسة وتأثيرها ـ بما هي نجاسة ـ يكفي لصدق عنوان غير الطيب عليه، وإن لم يكن من سنخ وصفِ النجس؛ لأنّ الاستخباث والاستقذار يسري ـ بحسب النظر العرفي ـ من نفس النجس إلى الوصف المتولّد منه بما هو نجس.

وإن شئتم قلتم: كما أنّ وصف النجاسة ليس بطيبٍ عرفاً كذلك الوصف الذي تولّده النجاسة بما هي نجاسة في الماء، فلا يكون فرض الطيب غايةً للنجاسة كاشفاً عن اختصاص التغيّر بما إذا كان بوصف النجس. وبهذا يظهر جواب آخر علىٰ الوجه السابق أيضاً.

الثالث: التمسّك بقوله في رواية العلاء: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»[1]، بدعوى: أنّ المستظهر منها أنّ المناط في الانفعال ظهور لون البول، فلا يكفي ظهور لونٍ آخر بسبب البول.

ويرد على ذلك: أنّ غلبة لون الماء على لون البول ـ التي جعلت مناطاً لنفي البأس في رواية العلاء ـ لو كان يكفي فيها مجرّد كون الماء بنحو لا يسمح لِلون البول بالظهور ـ ولو لم يظهر لون الماء نفسه ـ فقد يتجّه التمسّك بإطلاق الرواية لإثبات الطهارة مع غلبة لون الماء، ولو بهذا النحو من الغلبة الذي يلتئم مع ظهور

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

وصفٍ آخر غير وصف النجس.

ولكنّ الظاهر أنّ المعنى العرفيّ لغلبة لون الماء على لون البول لا يتحقّق بمجرّد عدم ظهور لون البول مع عدم احتفاظ الماء بلونه، إذ في هذه الحالة لا غالب ولا مغلوب عرفاً، وإنّما الغلبة مساوقة لاستهلاك اللون المغلوب واندكاكه في اللون الغالب، فلا يكون في رواية العلاء إطلاق يشمل صورة التغيّر بغير وصف النجس؛ لأنّ فرض هذه الصورة هو فرض زوال لون النجس ولون الماء معاً، فلا هذا غالب ولا ذاك.

وإن لم نستظهر هذا المعنى من الغلبة فعلىٰ الأقلّ هو محتمل احتمالاً عرفياً موجباً للإجمال.

الرابع: التمسّك برواية شهاب بن عبدربِّه في الجيفة تكون في الغدير، قال: «إلّا أن يغلب الماء الريح فينتن» ـ إلى أن قال: ـ قلت: فما التغيّر؟ قال: «الصفرة»[1].

فإنّه قد أناط الانفعال بغلبة ريح الجيفة على الماء بنحوٍ يصيبه النتن، ومقتضى ذلك: الحكم بالطهارة مع عدم التغيّر بالنتن الذي هو ريح النجس، وإطلاقه يدلّ على عدم انفعال الماء المتغيّر بغير وصف النجس.

كما أنّ مقتضى تفسير التغيّر بالصفرة، أنّه لو حدث لون آخر غير اللون المناسب للنجس فلا ينجس الماء.

لكنّ هذا الإطلاق لو سلّم في نفسه فهو غير مستقر بلحاظ ما ذيّلت به الجملة، إذ قال عقيب ذلك: «وكلّما غلب كثرة الماء فهو طاهر»، فإنّ ظاهر هذا الذيل هو أنّ المناط في عدم الانفعال غلبة كثرة الماء، والغلبة معناها عرفاً:

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦١ ـ ١٦٢، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

القاهرية واندكاك المغلوب في جنبه، وفي حالة تغيّر الماء بغير وصف النجاسة لا يكون الماء غالباً وقاهراً، كما أشرنا إليه سابقاً[١]. ومعه يحصل التهافت بين جعل المناط في الانفعال غلبة وصف النجاسة في صدر الرواية، وجعل المناط في عدم الانفعال غلبة الماء وقاهريّته في ذيل الرواية، وتكون الرواية مجملة.

الخامس: التمسّك بقوله في رواية سماعة: «إذا كان النتن الغالب على الماء فلا يتوضّأ ولا يشرب»[٢].

ويمكن تقريب الاستدلال بها بوجهين:

الأوّل: أنّ مقتضى الإطلاق في مفهومه: أنّه مع عدم التغيّر بريح النجس لا يحكم بالنجاسة ولو تغيّر الماء بغير وصف النجس وريحه.

ويرد عليه: أنّ رواية سماعة وردت في الرجل يمرّ بالماء وفيه دابّة ميتة قد أنتنت، والفرض العاديّ لمورد الرواية ليس له إطلاق لصورة تغيّر الماء بالدابّة الميتة دون أن يظهر عليه النتن.

ولو سلّم الإطلاق فهو معارض: بإطلاق مادلّ على النجاسة بالتغيّر الشامل للتغيّر بظهور وصفٍ مغايرٍ لوصف النجس والمعارضة بالعموم من وجه؛ لأنّ رواية سماعة تقول بمفهومها: إنّ الماء لا ينفعل مع عدم ظهور وصف النجس، سواء حصل تغيّر بظهور وصفٍ آخر أوْ لا. وما دلّ على النجاسة بالتغيّر يقول: إنّ الماء ينفعل بالتغيّر بالنجس، سواء ظهر وصفه أوْ لا. وبعد تساقط الإطلاقين يرجع إلى عمومٍ فوقانيٍّ، من قبيل عموم دليل الاعتصام لوكان، وإلّا فعمومات الانفعال لو كانت، وإلّا فالأُصول العملية.

---

(١) راجع الصفحة ٢٩٤ و ٣٠٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

الثاني : أنّ ظاهر أخذ عنوان غلبة وصف النجس وريحه في موضوع الانفعال دخله في الحكم، فلو التزمنا بأنّ الانفعال يكفي فيه مجرّد اختفاء وصف الماء ـ ولو بظهور وصفٍ آخر غير وصف النجس ـ للزم أن لا يكون لغلبة وصف النجس بعنوانها أيّ دخلٍ في الانفعال.

وامتياز هذا الوجه على سابقه : أنّه يبرز نكتة لتقديم إطلاق المفهوم في رواية سماعة على إطلاق ما دلّ على النجاسة بالتغيّر، وهي : أنّه يلزم من تقديم الإطلاق الثاني إلغاء دخل غلبة وصف النجس في الحكم رأساً، خلافاً لما إذا قدّمنا الإطلاق الأوّل، فإنّ غاية ما يلزمه تقييد التغيير المأخوذ في موضوع الإطلاق الآخر، لا إلغاء دخله في الانفعال رأساً.

ويرد عليه : أنّه من الواضح التلازم العرفيّ في مورد الرواية بين عدم ظهور وصف النجس وعدم التغيّر مطلقاً؛ لأنّ مورد الرواية ماء فيه دابّة قد أنتنت، وفرض التغيّر فيه مساوق لفرض النتن، إذ لا يتصوّر عرفاً أن تؤثّر الدابّة المنتنة ريحاً في الماء غير ريح النتن، ومع هذا التلازم العرفيّ لا يبقى لأخذ عنوان غلبة النتن ـ الذي هو ريح النجس ـ على الماء ظهور في أنّ الغلبة بعنوانها هي المناط وجوداً وعدماً في الانفعال وعدمه، بل يحتمل أن يكون اخذها باعتبارها هي التعبير المنحصر عن التغيّر في مورد الرواية، إذ لا يتصوّر التغيّر في موردها عرفاً بدون ذلك.

ولو سلّم الظهور المذكور فهو يقع طرفاً للمعارضة مع ظهورٍ مماثلٍ له في رواية حريز «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ»[1]، فإنّ ظاهرها أنّ غلبة الماء بعنوانها دخيلة في الحكم بعدم الانفعال، فلو بني على كفاية عدم ظهور

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

وصف النجس في نفي الانفعال، لسبَّب ذلك إلغاء دخل غلبة الماء في عدم الانفعال رأساً.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ روايات: العلاء، وشهاب بن عبد ربّه، وسماعة لا تخلو عن إشكالٍ سَنَدِيٍّ تقدّم[1] الكلام عنه.

وقد اتّضح من مجموع ما تقدّم: أنّ العمل بالمطلقات هو المتعيّن؛ لأنّ العنوان المأخوذ في موضوعها تغيّر نفس الماء، وهو كما يحصل في صورة ظهور وصف النجس كذلك يحصل في صورة طروء اختلافٍ في صفات الماء بسبب انتشار النجاسة فيه، وإن لم يكن الاختلاف بدرجةٍ توجب ظهور وصف النجس بحدّه.

وممّا ذكرناه ظهرت نكات البحث في فرض التغيّر بالتأثير المقابل للتغيّر بالانتشار، غير أنّ تحصيل مطلقاتٍ تشمل التغيّر بالتأثير أشكل من تحصيل المطلقات في صورة التغيّر بالانتشار من دون ظهور وصف النجس؛ لأنّ التغيّر بالتأثير إنّما يعهد في اللون، ولا إطلاق يُعْتدّ به في الروايات الصحيحة يقتضي شمول الحكم بالانفعال لموارد التغيّر بالتأثير في اللون.

ويلاحظ: أنّ السيّد الأُستاذ[2] ـ دام ظلّه ـ قد استدل على كفاية التغيّر بالتأثير في الحكم بالانفعال بإطلاق رواية ابن بزيع، إذ ورد فيها قوله: «إلّا أن يتغيّر»، بدعوى: أنّ التغيّر يشمل التغيّر بالانتشار والتغيّر بالتأثير، مع أنّ رواية ابن بزيع لا إطلاق فيها للتغيّر اللوني، وإنّما هي مخصوصة بالتغيّر الريحيّ والطعمي، كما اعترف السيّد الأُستاذ في مسألة التغيّر باللون[3].

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢٢٦ و ٢٣٣ و ٢٣٤.

(٢) راجع التنقيح ١: ٩٥.

(٣) التنقيح ١: ٩٣.

مسألة (١٢) : لا فرق بين زوال الوصف الأصليّ للماء أو العارضي، فلو كان الماء أحمرَ أو أسودَ لعارضٍ فوقع فيه البول حتّى صار أبيضَ تنجّس. وكذا إذا زال طعمه العرضيّ أو ريحه العرضي [١].

ولهذا لم يستدلّ على الانفعال عند التغيّر اللونيّ بهذه الرواية، بل استدلّ برواياتٍ أُخرى، وهو ـ دام ظلّه ـ يرى أيضاً أنّ التغيّر بالتأثير غير معهودٍ إلّا في باب اللون.

فإذا كان التغيّر بالتأثير غير معهودٍ في باب الطعم والرائحة، وكانت رواية ابن بزيع مختصّة بالتغيّر الطعميّ والريحي، ولا تشمل التغيّر اللونيّ الذي يعهد فيه التغيّر بالتأثير فكيف يتمسّك بإطلاق الرواية لإثبات الانفعال في موارد التغيّر بالتأثير ؟ !

وأما رواية هشام بن سالم ـ التي تمسّكنا بإطلاق قوله فيها : « ما أصابه من الماء أكثر منه »[١]، لإثبات انفعال الماء بتغيّر لونه بحمل الأكثريّة على مطلق القاهرية ـ فلا يتصوّر في موردها عادةً التغيّر اللونيّ بالتأثير ليتمسّك بإطلاقها.

❊ ❊ ❊

(١) هذه المسألة مرتبطة نحو ارتباطٍ في مبانيها بالمسألة السابقة، بمعنىٰ أنّ ما يكون ملاكاً ودليلاً لعدم الانفعال في تلك المسألة يصلح أن يكون كذلك في هذه المسألة، خلافاً لما قد يقال من عدم الارتباط بين المسألتين.

وتوضح ذلك : أنّ تغيّر الماء بالنجس قد يتمثل في ظهور لون النجس مثلاً، وقد يتمثّل في ظهور لونٍ مغايرٍ للون النجس، وللّون السابق للماء معاً، وقد يتمثّل

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٤، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

في زوال أو خفّة اللون السابق للماء دون أن يظهر فيه ما يعتبر لوناً جديداً في نظر العرف.

والأوّل هو المتيقّن من أخبار الباب.

والثاني فرض معقول في موارد التغيّر بالانتشار، وهو موضوع البحث في المسألة السابقة.

والثالث يتعقل أيضاً لا في الماء الباقي على لونه الطبيعيّ، بل في ماءٍ متلوّنٍ بلونٍ عارض؛ لأنّ الماء الباقي علىٰ لونه الطبيعيّ لا ينفكّ زوال لونه الطبيعيّ عن حدوث لونٍ جديدٍ فيه؛ لأنّ مرجع لونه الطبيعيّ إلى عدم اللون، وأمّا الماء المتلوّن فقد يتّفق أن تكون النجاسة موجبةً لخفّة لونه العرضيّ أو زواله، دون أن تعطيه لوناً جديداً، بأن نفرض فقدان النجاسة للّون فحينما تُلقى في الماء المتلوّن تضعف لونه العرضيّ دون أن تعطيه لوناً جديداً.

فإذا بني في المسألة السابقة على أنّ مناط الانفعال هو غلبة وصف النجس كان ذلك بنفسه أساساً لعدم الانفعال في كلتا المسألتين؛ لعدم تحقّق هذه الغلبة فيهما معاً.

كما أنّنا إذا بنينا في المسألة السابقة على أنّ موضوع الانفعال في الأخبار هو طبيعيّ التغيّر ـ لا خصوص التغيّر بظهور وصف النجس ـ فلا بأس بالتمسّك بإطلاق الأدلّة لإثبات الانفعال في هذه المسألة أيضاً؛ لأنّ التغيّر موجود أيضاً، ومتمثّل في اختفاء صفةٍ من صفات الماء، فكما أنّ ظهور لونٍ جديدٍ عرفاً يكون تغيّراً كذلك اختفاء لونٍ سابق.

وما يمكن أن يقرَّبَ به المنع عن الإطلاق المذكور لصورة حصول التغيّر بزوال وصفٍ عرضيٍّ للماء هو دعوى: أنّ المستظهر من أخبار التغيير أنّ احتفاظ الماء بصفاته هو الموجب لعصمته والضمان لبقائه على الطهارة، إذ بزوالها وتغيّرها

مسألة (١٣) : لو تغيّر طرف من الحوض ـ مثلاً ـ تنجّس ، فإن كان الباقي أقلّ من الكرّ تنجّس الجميع ، وإن كان بقدر الكرّ بقي على الطهارة ، وإذا زال تغيّر ذلك البعض طهر الجميع ولو لم يحصل الامتزاج على الأقوى (١).

ينفعل الماء بالنجاسة ، وبمناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفاً يختصّ ذلك بالصفات الطبعية للماء ؛ لأنّها هي التي تناسب ـ بحسب الارتكاز العرفي ـ أن تكون ملاكاً للاعتصام وضماناً للطهارة ، دون الصفات العَرَضِيّة التي يكتسبها من الأصباغ ونحوها ؛ لأنّ نكتة الاعتصام في النظر العرفيّ قائمة بالماء بما هو ماء ، وهذا يعني ارتباطها بالصفات الطبعية للماء ؛ لا بالصفات المكتسبة ، فزوال الصفة المكتسبة لا يكون موجباً للانفعال ؛ لأنّه على خلاف ارتكازية أنّ الصفة المكتسبة لا دخل لها في اعتصام الماء .

وهذه الدعوى مدفوعة : بأنّ انفعال الماء عند التغيّر بزوال صفته العَرَضِيَّة ليس باعتبار كون الصفة يؤدّي زوالها إلى خروجه عن الاعتصام ـ فينفعل بملاقاة النجاسة ـ ليقال بأنّه على خلاف الارتكاز ، بل باعتبار أنّ التغيّر بالنجاسة وكون الماء مورداً لأثرٍ حسّيٍّ لها ملاك للانفعال أقوى من اقتضاء الماء الطبعيّ للاعتصام ، وذلك الملاك ثابت في المقام .

* * *

(١) لأنّ ذلك البعض متّصل مع الباقي ، والباقي كُرّ . وهذا مبنيّ على أنّ الماء المتنجّس يطهِّره الماء المعتصم ، وأنّ تطهير المعتصم له يكفي فيه مجرّد الاتّصال ، دون الاحتياج إلى امتزاج .

وتحقيق ذلك يقع في جهتين :

إحداهما : في البحث حول أصل مطهِّرية الماء المعتصم للماء المتنجّس.

والاُخرى : بعد الفراغ عن أصل المطهّرية يقع الكلام فيها عن كفاية الاتّصال في المطهّرية، أو الاحتياج إلى الامتزاج.

أمّا الجهة الاُولى فلا إشكال في مطهّرية الماء المعتصم للماء المتنجّس في الجملة، وقد استدلّ على ذلك بوجوه :

الأوّل :أنّ الماء المتنجّس إذا أوصلناه بالماء المعتصم ـ كالكرّ مثلاً ـ على نحوٍ صار ماءً واحداً : فإمّا أن نحكم بنجاسة الجميع، أو بطهارة الجميع ؛ لأنّ الماء الواحد ليس له إلّا حكم واحد بمعنى : أنّ أبعاضه متلازمة في الحكم طهارةً أو نجاسةً. والحكم بنجاسة الجميع خلاف إطلاق دليل اعتصام الكرّ الذي أوصلنا الماء المتنجس به، فيتعيّن الحكم بطهارة الجميع.

ومرجع هذا الدليل في الحقيقة إلى الاستدلال بالدلالة الالتزامية العرفية لدليل اعتصام الكرّ ؛ لأنّ التلازم بين أبعاض الماء الواحد في الحكم ليس مدلولاً لدليل لفظيٍّ أو عقلي، وإنّما هو تلازم عرفي، فيكون منشأً لدلالةٍ التزاميةٍ عرفيةٍ في دليل اعتصام الكرّ الدالّ على بقاء الكرّ على طهارته بعد إيصاله بالماء المتنجّس، إذ يدلّ من أجل ذلك التزاماً على أنّ الماء المتنجّس قد طهر ؛ للتلازم بين الأمرين عرفاً.

وهذا الاستدلال يتوقّف على أن لا يكون لدليل انفعال الماء المتنجّس ـ الذي يراد تطهيره بتوحيده مع الكرّ ـ إطلاق أحواليّ يشمل حال ما بعد التوحّد. وأمّا إذا كان له إطلاق من هذا القبيل فتقع المعارضة بين هذا الإطلاق وإطلاق دليل الاعتصام. وقد مرّ في بحث[1] تغيّر الماء المعتصم بأوصاف النجس التي

(١) راجع الصفحة ٢٦٩ وما بعدها من الصفحات.

يحملها المتنجّس ما له نفع في المقام.

الثاني: الاستدلال بما دلّ على اعتصام ماء الحمّام لاتّصاله بالمادّة، وهو خبر حنّان، قال: سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله : إنّي أدخل الحمّام في السَحَر، وفيه الجنب وغير ذلك، فأقوم فاغتسل، فينتضح عليّ بعد ما أفرغ من مائهم، قال: أليس هو جارٍ؟! قلت: بلى، قال: «لا بأس»[1].

حيث نفىٰ الإمام البأس في صورة جريان الماء واتّصاله بالمادّة، والنفي مطلق باعتبار عدم الاستفصال، فيعمّ الدفع والرفع، بمعنى: أنّه إذا اتّصل بالمادة فهو طاهر ولا بأس به، سواء أكان متنجّساً قبل الاتّصال ـ وهو معنى الرفع ـ أم لا، وهو معنى الدفع.

والتحقيق: أنّ هذا الاستدلال إنّما يتمّ إذا كان مراد السائل من مائهم ـ الذي ينتضح عليه بعد ما يفرغ ـ ماء الحياض الذي ساوره الجنب، فكأنّ الاستشكال عند السائل نشأ من ناحية أنّ ماء الحياض قد ساوره الجنب وغيره ممّن هو نجس أو متنجّس، وهو ماء قليل فينفعل. ويكون مرجع الجواب حينئذٍ إلى أنّ ماء الحياض الذي ينتضح منه عليه إذا كان متّصلاً بالمادّة فلا بأس به، سواء ساوره الجنب قبل الاتّصال بالمادّة أو حينها، فيدل الجواب بإطلاقه على زوال النجاسة عن الماء المتنجّس ببركة المادّة.

وأما إذا كان المتفاهم من السؤال في الرواية السؤال عن الماء الذي ينتضح على السائل من الجنب فمعنى السؤال حينئذٍ: هو أنّ السائل كان واقفاً يغسل نفسه ـ كما أنّ الجنب كان واقفاً يغسل نفسه ـ ويغترف من الحوض لأجل غسل بدنه، وحينما كان يصبّ الماء على بدنه انتضح منه وأصاب السائل، فالسائل أصابه من

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٨.

الماء الذّي كان الجنب يصبّه على بدنه، لا من ماء الحوض مباشرةً.

فعليه يكون الجواب بظاهره غير مفهوم؛ لأنّه ينيط نفي البأس باتّصال ماء الحوض بالمادّة، مع أنّ هذا الاتّصال لا دخل له بجهة الاستشكال؛ لأنّ ما أصاب السائل ليس من ماء الحوض مباشرةً، بل من الماء الذي يصبّه الجنب على بدنه النجس مثلاً، وهذا ماء قليل غير معتصمٍ على كلّ حال، ولا ينفع في طهارته أن يكون ماء الحوض معتصماً.

فإن كان الماء القليل ينفعل بملاقاة النجس أو المتنجّس وكان بدن الجنب نجساً أو متنجّساً فالمحذور ثابت على كلّ حال، والسائل يبتلىٰ بالنجاسة بسبب ما انتضح عليه، سواء أكان ماء الحوض متصلاً أم لا.

وإذا كان الماء القليل لا ينفعل بالملاقاة فلا محذور على كلّ حال ولو لم يكن ماء الحوض متّصلاً بمادّته، فالاتّصال بالمادّة لا دخل له في نفي البأس، وتكون الرواية ـ بعد عدم تعقّل ظاهرها ـ مجملة؛ لأنّ ذلك يكشف عن وجود خللٍ في نقلها أدّىٰ إلى عدم تعقّل المقدار المنقول، ومعه لا يمكن الاستدلال بالرواية.

الثالث: رواية محمّد بن إسماعيل بن بزيع «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه، فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه؛ لأنّه له مادّة»[1].

ونلاحظ في هذا النصّ: أنّ المتحصّل من متنه المذيَّل بالتعليل أربعة اُمور:

أحدها: الحكم باعتصام ماء البئر المستفاد من قوله: «ماء البئر واسع لا ينجّسه شيء».

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

ثانيها : الحكم بانفعاله بالتغيّر المستفاد من قوله : «إلّا أن يتغيّر».

ثالثها : الحكم بارتفاع النجاسة بزوال التغيّر بالنزح المستفاد من قوله : «فينزح حتّى يذهب الريح» ؛ لأنّ الأمر بالنزح إرشاد إلى حصول الطهارة به.

رابعها : كون النزح مؤدّياً إلى زوال التغيّر، وبتعبيرٍ آخر ترتّب زوال التغيّر على النزح.

ولا شكّ في أنّ التعليل بالمادّة ليس راجعاً إلى الأمر الثاني ؛ لأنّ المادّة ليست هي السبب في النجاسة بالتغيّر.

كما أنّ رجوع التعليل إلى الأمر الرابع خلاف الظاهر ؛ لأنّ الأمر الرابع ليس مدلولاً مباشراً للكلام وإنّما هو معنىً مُتصَيَّدٌ ومنتزع من مدلول الكلام.

وظاهر التعليل كونه تعليلاً لنفس مفاد الكلام، لا لمعنى متصيّد منه، خصوصاً إذا كان المعنى المتصيّد مطلباً عرفياً ليس من الشأن الأوليّ للإمام بيانه وتعليله. فيبقى الأمر الأوّل والثالث.

ومن المعلوم أنّ رجوع التعليل إلى خصوص الأمر الأوّل أيضاً خلاف الظاهر، لأنّ التابع المتعقّب لجملٍ ومدلولاتٍ متعاقبةٍ : إمّا أن يكون راجعاً إلى الأخير، أو إلى الجميع. وأمّا إرجاعه إلى خصوص الأوّل فليس عرفياً إلّا مع نصب قرينةٍ على أنّ النظر الرئيسيّ للمتكلّم في مقام الإفادة إلى خصوص الأوّل، وأنّ غيره ذكر بالتبعيّة. ومثل هذه القرينة غير موجودةٍ في المقام، وعليه فالتعليل : إمّا أن يرجع إلى المطهّرية وارتفاع النجاسة بالنزح فقط، أو إليه وإلى الاعتصام المبيّن أوّلاً.

وعلى كلّ حالٍ فيدلّ على أنّ المادّة تقتضي زوال النجاسة عن الماء المتنجّس وتطهيره، وبعد إلغاء خصوصيّة المادّة في مقابل سائر أقسام المعتصم يستفاد من التعليل عرفاً مطهّرية الماء المعتصم للماء المتنجّس مطلقاً، فإنّ المادّة

ليست متميّزةً في الارتكاز العرفيّ إلّا باعتبار سعتها وكونها ماءً كثيراً بالمعنى، وإن لم تكن مشتملةً على ماءٍ كثيرٍ بالفعل.

ولعلّه لهذا عبَّر عن الماء النابع في نفس رواية ابن بزيع بأنّه واسع، إذ قيل: «ماء البئر واسع» بناءً على أنّ السعة بلحاظ كون المادّة ماءً كثيراً بالمعنى، فيكون مرجع التعليل بالمادّة بلحاظ هذا الارتكاز العرفي إلى التعليل بالكثرة، فيشمل ما كان معتصماً بالكثرة، بل يشمل ماء المطر أيضاً، بناءً على كونه ذا مادّةٍ في نظر العرف أيضاً، وإن كانت مادّته مختلفةً عن مادّة الماء النابع باعتبارها مادّةً عُلويةً لا أرضية، إلّا أنّ خصوصيات المادّة لا دخل لها في التعليل، فيستفاد الحكم بمطهّرية المعتصم مطلقاً للماء المتنجّس.

وأمّا الجهة الثانية وهي: أنّ الماء المعتصم هل يطهّر بمجرّد الاتّصال، أو يحتاج إلى الامتزاج؟ فتحقيق ذلك يتوقّف على النظر إلى دليل المطهّرية؛ ليرى أنّه هل يوجد له إطلاق يقتضي حصول التطهير بصرف الاتّصال، أوْ لا؟

أمّا الوجه الأوّل للمطهّرية المذكور في الجهة الأُولى ـ وهو أنّ الماء المتنجّس والمعتصم بعد إيصال أحدهما بالآخر ماء واحد، والماء الواحد لا يتبعّض حكمه ـ فهذا الوجه ملاكه حصول الوحدة بين الماءين، التي هي الملاك في تقوّي أحد الماءين بالآخر، فكلّما كان الماء المتنجّس متّصلاً بالمعتصم بنحو ـ بحيث لولا نجاسته لتقوّى به وأصبح مشمولاً لدليل اعتصامه ـ فهو حين اتّصاله به بذلك النحو من الاتّصال وهو متنجّس يطهر به.

فكلّ نحوٍ من الاتّصال يحقّق تقوّي المتصل بالمعتصم الموجب لدفع النجاسة يحقّق أيضاً تطهير المتّصل بالمعتصم المساوق لرفع النجاسة؛ لأنّ عدم تقوّي ماءٍ قليلٍ بالكرّ يعني تعقّل تنجّسه مع بقاء الكرّ على طهارته، ومتى تعقّلنا ذلك لم يتمَّ الوجه الأوّل في المقام.

فالوجه الأوّل إذن يقتضي عدم اعتبار الامتزاج، وكفاية الاتّصال بالنحو الذي يكفي في تقوّي المتّصل بالماء المعتصم، ودفع النجاسة عنه.

وأمّا الوجه الثاني ـ وهو خبر حنّان ـ فقد تقدّم[1] التأمّل بشأن مفاده.

وأمّا الوجه الثالث ـ وهو خبر ابن بزيع المشتمل على التعليل بقوله: «لأنّ له مادّة» ـ فقد استدلّ به على كفاية الاتّصال في الحكم بالمطهّرية، باعتبار أنّ تمام العلّة المذكورة للمطهّرية هو المادّة، فلو فرض أنّ الامتزاج كان دخيلاً في المطهّرية لأُشير إليه في التعليل أيضاً، وحيث إنّه لم يذكر واقتصر على ذكر صرف المادّة الذي لا يساوق الامتزاج ـ وإنّما يساوق الاتّصال ـ فيكون دالاً على كفاية الاتصال بالمادّة في التطهير.

وهنا إشكال معروف على الاستدلال بهذه الصحيحة على كفاية الاتّصال، وحاصله: أنّ مورد الرواية هو الامتزاج؛لأنّ الإمام أمر بنزح ماء البئر، فقال: «ينزح حتّى يطيب الطعم ويذهب ريحه»؛ لأنّ له مادّةً، ومن المعلوم أنّه بالنزح يحصل الامتزاج؛ لأنّه يتجدّد النبع كلّما أُخذ من ماء البئر شيء، إلى أن يمتزج الماء النابع مع الماء المتنجّس ويسيطر عليه بحيث يزيل طعمه وريحه القذر ويبدله إلى ريحٍ وطعمٍ طيّب. ففرض الكلام في الصحيحة إذن هو فرض الامتزاج، فكيف يمكن التعدّي من فرض الامتزاج إلى غيره؟!

والجواب على هذا الإشكال بعدّة وجوه:

الأوّل: التمسّك بإطلاق العلّة في التعليل؛ وذلك لأنّ مورد المعلّل وإن كان هو الامتزاج ـ لأنّ ماء البئر حينما ينزح منه يمتزج الماء النابع مع مائه ـ إلّا أنّه بملاحظة التعليل تُلغى خصوصية المورد، ويكون تمام المناط في الحكم

(١) تقدّم في الصفحة ٣١٩ ـ ٣٢٠.

بالمطهّرية هو المادّة، وفرض المادة مساوق للاتّصال، وليس مساوقاً للامتزاج، فهو من قبيل: أن يشير القائل إلى فقيهٍ ويقول: «أكرم هذا العالم لأنّه عالم» فمورد الإشارة هنا وإن كان هو الفقيه ولكنّا نلغي هذه الخصوصية بلحاظ إطلاق التعليل، ونلتزم بشمول وجوب الإكرام لكلّ أصناف العلماء.

ولا يمكن قبول هذا الجواب؛ وذلك لأنّ التعليل بالمادة إنّما هو تعليل لمطهّرية النزح، لا لمطهّرية زوال التغيّر ولو من نفسه.

وتوضيحه: أنّه لو كان المفروض في المعلّل مطهّرية زوال التغيّر ولو من نفسه ثمّ علِّل ذلك بالمادة دون أخذ عناية الامتزاج فيها فيكون مقتضى قانون التعليل الالتزام بثبوت الحكم المعلّل في سائر موارد العلة، والحكم المعلّل ـ بحسب الفرض ـ هو مطهّرية زوال التغيّر، فيلتزم بأنّه كلّما زال التغيّر كان مطهّراً في حالات وجود المادة للماء، وإطلاق هذا يعني عدم اعتبار الامتزاج وكفاية الاتّصال.

ولكنّ المفروض في المعلّل الحكم بمطهّرية النزح الذي يستبطن الامتزاج، وقد علّلت مطهّرية النزح بوجود المادة، فمقتضى قانون التعليل وإلغاء خصوصية المورد أنّ مطهّرية النزح لا تختصّ بمورد ماء البئر، بل تثبت كلّما كانت هناك مادة، وهذا لا يثبت كفاية الاتّصال.

والحاصل: أنّ التعليل بعلّةٍ لا يقتضي التعميم إلّا في الحكم الذي هي سيقت العلّة لتعليله، وليس الحكم في المقام إلّا مطهرية النزح، فالتعليل بالمادة يقتضي أنّ النزح مطهّر في كل ماءٍ له مادة، ولا يقتضي أنّ غير النزح يكون مطهِّراً. وتعميم مطهّرية النزح لا يفيد لإثبات كفاية الاتصال، لأنّه يناسب مع اعتبار الامتزاج؛ لأنّ القائل باعتبار الامتزاج يقرّ بهذا التعميم أيضاً.

الثاني: ما ذكره السّيد في المستمسك من: أنّ الإشكال نشأ من ناحية أنّ

مورد الرواية هو الامتزاج، باعتبار أخذ النزح المساوق للامتزاج في موردها.

ويندفع : بأنّ خصوصية النزح ليست معتبرةً أوّلاً : للإجماع على كفاية الامتزاج بدون نزح، وثانياً: لأجل أنّ البناء على اعتبارها تعبّداً يوجب حمل التعليل على التعبّدي، وهو خلاف الارتكاز. وإنّما الدخيل مجرّد زوال التغيّر بأي سبب، فإذا بني لذلك على إلغاء خصوصية النزح كان المدار على مجرّد زوال التغيّر[1].

والتحقيق : أنّ النزح يحتوي على خصوصيّتين :

إحداهما : كونه مشتملاً على إنزال دلوٍ بوضعٍ مخصوص.

والاُخرى : كونه أداةً لمزج الماء القديم بماءٍ جديد.

ومقتضى الجمود على ظاهر اللفظ في نفسه دخل النزح بكلتا خصوصيّتيه في مورد الرواية، غير أنّ القرينتين المذكورتين إنّما توجبان إلغاء دخله بلحاظ الخصوصية الاُولى، لا إلغاء دخله بلحاظ الخصوصية الثانية، إذ لا يوجد إجماع ولا ارتكاز على عدم دخل النزح بما هو أداة للامتزاج في الحكم بالمطهّرية، فلابدّ من التحفّظ على هذه الخصوصية. وبذلك يرجع الإشكال من جديدٍ على الاستدلال بالرواية لإثبات كفاية الاتصال.

وإن شئتم قلتم : إنّ الارتكاز المشار إليه القاضي بعدم دخل إنزال الدلو بما هو إنزال للدلو في التطهير بنفسه يكون من قبيل القرينة اللبّية المتّصلة، التي توجب انعقاد ظهور الكلام من أول الأمر في كون النزح مأخوذاً بلحاظ خصوصيّته الثانية لا الاُولى، ومعه لا يبقى في مورد الرواية إطلاق لفرض الاتصال المجرّد عن الامتزاج.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٢٧.

الثالث : إبداء أنّ كلمة «حتّى» في قوله : «حتى يطيب الطعم»، تعليلية لا غائية، بأن يقال : إنّ قوله : «فينزح حتّى يطيب الطعم» معناه : فينزح لكي يطيب الطعم، فكأنّه قال : أذهِب الريح فيطهر ؛ لأنّ له مادة.

ولا إشكال بناءً على استفادة التعليلية في إلغاء خصوصيّة النزح رأساً، إذ يكون مجرّد استطراقٍ إلى حصول مدخول «حتّى» وهو زوال التغيّر، فلا يكون مأخوذاً بما هو إنزال دلو، ولا بما هو أداة مزج، بل بما هو مؤدٍّ إلى صرف زوال التغيّر ؛ وذلك بقرينة «حتّى» بعد فرض كونها تعليلية، فيندفع الاشكال، إذ يكون المطهّر هو زوال التغيّر، وقد علِّلت مطهّرية زوال التغيّر بالمادة، ومقتضى قانون التعليل وإطلاقه كون التغير مطهّراً ما دامت المادة محفوظة، سواء حصل الامتزاج أم لا.

ولكنّ الكلام في استظهار التعليلية من «حتى» مع كونها ظاهرةً في الغائية بحسب طبعها، ولا أقل من الإجمال الموجب لعدم تمامية هذا التقريب.

الرابع : وهو التحقيق في المقام، وحاصله : أنّ ماء البئر في مورد رواية ابن بزيع قد فرضناه متغيّراً، وكلّما ينزح منه ينضمّ ماء جديد إلى هذا الماء المتغيّر ويتنجّس به، إذ يتغيّر بتغيّره. غير أنّ التغيّر يضعف بالتدريج حتى يزول، وبمجرد زوال التغيّر يطهر هذا الماء.

وفي هذه الحالة إذا لاحظنا هذا الماء في آن زوال التغيّر نجد أنّ هذا الماء في آن زوال التغيّر ماء متنجّس كلّه : إمّا للتغيّر بعين النجس، أو للتغيّر بالماء المتنجّس الحامل لأوصاف عين النجس. وبمجرّد زوال التغيّر يحكم عليه بالطهارة بمقتضى رواية ابن بزيع، مع أنّه لم يحصل امتزاج بعد زوال التغيّر ؛ لأنّ الامتزاج المفروض في الرواية إنّما هو قبل زوال التغيّر، فيظهر من هذا أنّه يكفي في الحكم بالمطهّرية مجرّد الاتّصال.

وإن شئتم قلتم : إنّ الامتزاج الذي يقول القائلون بالامتزاج بدخله في التطهير هو امتزاج الماء المتنجّس بماءٍ طاهرٍ معتصم بالفعل حال الامتزاج ، وفي مورد رواية ابن بزيع لم يمتزج الماء المتنجّس بماءٍ طاهرٍ معتصم حال الامتزاج ؛ لأنّ الماء الذي امتزج به خلال عملية النزح تغيّر به وأصبح متنجّساً ، فلم يحصل امتزاج الماء المتنجّس بالماء الطاهر المعتصم حال الامتزاج ، الذي هو المطهّر عند القائلين باعتبار الامتزاج ، فالرواية إذن ـ بلا حاجةٍ إلى التكلّفات السابقة ـ تكون دليلاً على حصول الطهارة بمجرّد الاتّصال .

وهذا الوجه هو الوجه الذي نعتمد عليه لإثبات هذا المدّعىٰ ، وإن دغدغنا فيه في بعض كتاباتنا القديمة بما حاصله : أنّ هذا الوجه يكون واضحاً جدّاً لو فرضنا أنّ الماء المتنجّس المتغيّر الموجود في البئر يبقى بتمامه متغيّراً إلى لحظةٍ معيّنةٍ ، ثمّ يزول التغيّر عنه بتمامه ، فيقال حينئذٍ : بأنّ هذا ماء متنجّس إلى تلك اللحظة وقد طهر بمجرّد الاتّصال ، دون أن يمتزج بماءٍ معتصم طاهرٍ بالفعل .

ولكن بالإمكان أن نفرض أنّ ماء البئر الذي كان موجوداً حين التغيّر بالنجاسة ليس على نحو واحد بحيث يكون متغيّراً بتمامه ثمّ يصبح بريئاً من التغيّر بتمامه دفعةً واحدة ، بل يمرّ بثلاث حالاتٍ متعاقبة :

الأُولى : حالة التغيّر الشديد ، وأثر هذا التغيّر الشديد أنّه كلّما يضاف إليه بالنزح ماء جديد يغيّره أيضاً ، فهو تغيّر مغيِّر .

الحالة الثانية : حالة التغيّر الضعيف ، بحيث لا يعطي صفته لما ينضمّ إليه من الماء ، وفي هذه الحالة يشكّل ذلك الماء المتغيّر طبقةً أُولىٰ ويشكّل ما يتجدّد نبعه من حين ابتداء الحالة الثانية طبقةً ثانيةً غير متغيّرة .

والحالة الثالثة : حالة زوال التغيّر عن تلك الطبقة الأُولى نهائياً ، وهكذا نلاحظ أنّ الطبقة الأُولى تتّصف أوّلاً بالحالة الأُولى وهي حالة التغيّر المغيّر ، وكلّ

ما ينبع بسبب النزح في هذه الحالة يتغيّر ويلتحق بالطبقة الأُولى بحكم فعاليّتها وشدّة تغيّرها، ولكن في الوقت نفسه يضعف التغيّر في مجموع الطبقة الأُولى لأنّ توسّع الطبقة الأُولى وانضمام المتجدّد إليها يؤدّي إلى انبساط التغيّر على كميةٍ أكبر من الماء، فيخفّ بالتدريج إلى أن تنتقل الطبقة الأُولى إلى الحالة الثانية التي يفقد فيها التغيّر قدرته على التأثير، فيتكوّن في أحشائها ماء غير متغيّر بالتدريج، ويصبح هذا الماء خلال فترةٍ طبقةً ثانيةً ممتزجةً ومتفاعلةً مع الطبقة الأُولى، ويستمرّ التغيّر في التناقص والضعف بسبب انبساطه ـ ولو بمراتب غير محسوسة ـ على الطبقة الثانية، حتّى تنتقل الطبقة الأُولى إلى الحالة الثالثة التي يزول فيها التغيّر رأساً، نتيجةً لانبساطه بنحوٍ لا يبقىٰ له مظهر محسوس، وفي آن دخول الطبقة الأُولى إلى الحالة الثالثة يحكم بطهارتها.

وفرض دخولها في هذه الحالة ـ بالنحو الذي شرحناه ـ مساوق لحصول الامتزاج بماءٍ طاهرٍ معتصمٍ بالفعل، قد حصل خلال مرور الطبقة الأُولى بالحالة الثانية التي تكونت فيهاطبقة جديدة من الماء غير المتغيّر، فتكون الطهارة حينئذٍ بعد الامتزاج، ويعود الإشكال على الاستدلال بالرواية.

والتخلّص عن هذه الدغدغة بنحوٍ يصحّح الجواب الرابع على الإشكال يتمّ بدعوى: أنّ هذه الفرضيّة ليست هي الفرضية الوحيدة التي تقع عادةً خلال عملية النزح، بل كثيراً ما يتفق عدم وقوعها، وتغيّر تمام الماء وتحوّله دفعةً واحدةً من التغيّر إلى عدمه.

وذلك كما لو فرضنا أنّ ماء البئر قليل بحيث يوجب إنزال الدلو وأخذ الماء منه تموّجه بالدرجة التي تختلط تمام أجزائه بعضها ببعض، ففي هذه الحالة سوف يكون التغيّر خلال عملية النزح مستوعباً دائماً لتمام الماء، ويضعف بنسبةٍ واحدةٍ في تمام الماء حتّى يزول.

مسألة (١٤) : إذا وقع النجس في الماء فلم يتغيّر ثمّ تغيّر بعد مدّةٍ فإن علم استناد هذا التغيّر إلى ذلك النجس تنجّس، وإلّا فلا [١].

كما يمكن تحقيق ذلك بالعناية حتّى في الماء الكثير، بأن نحرّك الدلو في البئر على نحوٍ نجعل التغيّر في مجموع مائه بدرجةٍ واحدةٍ دائماً إلى أن يزول.

فإطلاق المورد المعلّل في الرواية لا ينحصر بفرض الامتزاج، بل يشمل فرض زوال التغيّر عن تمام الماء دفعةً واحدةً عرفاً، والحكم بالطهارة في هذا الفرض ـ معلّلاً بالمادة ـ يقتضي كفاية الاتّصال بالمادة، وعدم الاحتياج إلى الامتزاج بماءٍ معتصم طاهرٍ بالفعل.

فإن قيل: إنّ الجزء الأخير من علّة زوال التغيّر لا بدّ أن يكون هو الدفعة الأخيرة من الماء النقي التي تمتزج بالماء المتغيّر؛ لأنّ زوال التغيّر لا يكون إلّا بامتزاج دفعاتٍ متعاقبةٍ من الماء النقيّ، والدفعة الأخيرة ـ بحكم كونها آخر دفعةٍ مساهمةٍ في إزالة التغيير ـ لا تتغيّر، خلافاً للدفعات التي قبلها، وهكذا حصلنا على الامتزاج بماءٍ غير متغيّر.

قلنا: إنّ الامتزاج المدَّعىٰ اعتباره في تطهير الماء المتنجّس إنّما هو الامتزاج بماءٍ طاهرٍ معتصم، ومن الواضح أنّ الدفعة الأخيرة التي تمتزج بالماء المتنجّس تنقطع بالامتزاج عن خطّ الاتّصال مع المادة، فلا تكون معتصمةً بالفعل، فلا يتحقّق امتزاج مع طاهرٍ معتصمٍ بالفعل.

* * *

(١) ما أفاده هو الصحيح، وهو ينحلّ إلى أمرين:

الأوّل: أنّ التغيّر إذا كان مستنداً إلى ذلك النجس فهو يوجب تنجّس الماء، ومجرّد مرور الزمان ودخله في التأثير بدليل تأخّر ظهور التغيّر عن أوّل أزمنة

مسألة (١٥) : إذا وقعت المِيتَةُ خارج الماء ووقع جزء منها في الماء وتغيّر بسبب المجموع من الداخل والخارج تنجّس، بخلاف ما إذا كان تمامها خارج الماء [١].

الملاقاة لا ينافي صدق إسناد التغيّر إلى النجاسة عرفاً، بل حقيقةً؛ لأنّ التغيّر في هذه الحالة مستند إلى نفس النجس على حدّ استناد كل أثرٍ إلى مقتضيه التامّ، غاية الأمر أنّ مرور الزمان كان له دخل في ترتّب الأثر على مقتضيه، ومثل هذا لا يوجب سلخ عنوان المؤثّرية التامّة عن النجس، كما هو واضح.

الثاني: أنّه إذا لم يعلم باستناد التغيّر إلى النجس يحكم بطهارة الماء، وهذا سوف يأتي تحقيقه في شرح المسألة السادسة عشرة؛ لأنّه من صغرياتها.

❊ ❊ ❊

(١) قد يستشكل في تفصيل الماتن بين فرض التغيّر بالمجموع من الداخل والخارج، وفرض التغيّر بالخارج من أجل المجاورة المحضة، بأن يقال: روايات التغيّر: إمّا أنّ يُدَّعى أنّه أُخذ في موضوع التغيّر فيها عنوان الملاقي وأُسند التغيّر إلى الملاقي فيكون موضوع الحكم بالانفعال هو حصول الملاقي المغيّر. وإمّا أن يقال بأنّ قيد الملاقاة لم يؤخذ، وأنّ تمام الموضوع هو المغيّر، سواء أكان ملاقياً أم لا.

فعلى الأوّل ينبغي الحكم بعدم الانفعال حتّى في فرض حصول التغيّر بسبب المجموع من الداخل والخارج؛ لأنّ الملاقي ـ بما هو ملاقٍ ـ ليس مغيِّراً، والمغيّر ليس بتمامه ملاقياً، فلم يتحقّق عنوان الملاقي المغيّر.

وعلى الثاني ينبغي الحكم بالانفعال حتّى في فرض حصول التغيّر بالمجاورة محضاً؛ لصدق طبيعيّ المغيِّر عليه، وعدم دخل الملاقاة بحسب الفرض، فالتفصيل بين الفرضين بلا موجب.

ولكن يمكن توجيه التفصيل بأن يقال : إنّ المستفاد من أخبار التغيير : اعتبار الملاقاة والتغيير معاً في الحكم بالانفعال، ولكن لا على نحوٍ طوليٍّ بحيث يكون المعتبر تغيير النجس الملاقي بما هو ملاقٍ ليرجع إلى اشتراط استناد التغيّر إلى الملاقاة محضاً، بل على نحوٍ عرضيّ بحيث يكون المعتبر في الانفعال أن يتّصف نجس واحد بأنّه ملاقٍ وأنّه مغيّر، فتكون الملاقاة والتغيير وصفين عَرَضِيّين للشيء الذي حكم بأنّه منجّس.

فعلى هذا يتّجه التفصيل والحكم بعدم الانفعال عند التغيّر بالمجاورة محضاً؛ لعدم وجود جزء الموضوع وهو الملاقاة، والحكم بالانفعال عند التغيّر بالمجموع من الداخل والخارج؛ لأنّ كلا جزئي الموضوع محقّق.

فلابدّ من تحقيق : أنّ الملاقاة والتغيّر هل لوحظا بنحوٍ طوليٍّ، أو بنحوٍ عرضي ؟ وفي هذا المجال يمكن أن يقال : إنّ جملةً من روايات الباب ـ التي تصدَّت إلى بيان عدم الانفعال بدون تغيّر، وثبوته مع التغيّر ـ لم يؤخذ في موضوعها عنوان الملاقاة، من قبيل : رواية حريز «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا توضّأ»[1].

ومقتضى الجمود على إطلاق كلٍّ من نفي الانفعال في الجملة الأُولى وإثبات الانفعال في الجملة الثانية شموله للمجاور أيضاً، ولكن لمّا كان عدم الانفعال بالمجاور من دون تغييرٍ ليس مترقّباً عرفاً فينصرف موضوع نفي الانفعال في الجملة الأُولى إلى ما كان له ملاقاة مع الماء، وبلحاظ ظهور الجملتين في وحدة الموضوع يسقط إطلاق الحكم بالانفعال في الجملة الثانية لصورة المجاورة المحضة ويختصّ بفرض الملاقاة. وهذا يعني دخل الملاقاة في الحكم بانفعال الماء المتغيّر.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

مسألة (١٦) : إذا شكّ في التغيّر وعدمه، أو في كونه للمجاورة أو بالملاقاة، أو كونه بالنجاسة أو بطاهرٍ لم يحكم بالنجاسة [١].

وأمّا أنّ التغيّر لابدّ أن يكون مستنداً إلى الملاقاة محضاً فهذا تقييد زائد لا قرينة عليه، ومجرّد دخل الملاقاة يلائم مع ملاحظة الوصفين ـ الملاقاة والتغيّر ـ بنحوٍ عرضي، فيتمّ الإطلاق لمحلّ الكلام.

هذا، مضافاً إلى إمكان الاستدلال في المقام بالروايات التي فرضت فيها الملاقاة صريحاً أيضاً، من قبيل ما ورد السؤال فيها عن الماء الذي فيه الميتة، وجاء الجواب بالحكم بالانفعال مع تغيّر الماء. فإنّ مقتضى إطلاق الجواب هو الحكم بالانفعال عند التغيّر، سواء كان التغيّر مستنداً إلى ملاقاة الميتة محضاً، أو كانت الميتة طافيةً على الماء، واستند التغيّر إلى جزئيها الأسفل والأعلى بحيث تدخَّل الجزء غير الملاقي في إيجاد التغيير، ويتعدّى من ذلك إلى كلّ حالةٍ مماثلة، سواء صدق فيها عنوان أنّ الميتة في الماء، أو لم يصدق؛ لأنّ الارتكاز العرفيّ يرى أنّ دخل هذا العنوان في التنجيس إنّما هو بلحاظ الملاقاة، فمع حفظ الملاقاة وحصول التغيّر يحكم بالانفعال.

نعم، هذا البيان لا يجري فيما إذا لم يكن الجزء الملاقي من الميتة العامل الأهمّ والأساسيّ في التغيير؛ لأنّ العادة في الماء الذي تقع فيه الميتة ويتغيّر بها أن يكون دور الجزء المنغمس منها في الماء أهمّ كثيراً من دور الجزء الأعلى في إيجاد التغيير، فلا يمكن التعدّي إلى ميتة غير ملاقيةٍ للماء إلّا بجزءٍ يسير منها بحيث كان للمجاورة دخل أساسيّ في إيجاد التغيير.

* * *

(١) لا إشكال في أنّه إذا شُكَّ في أيّ قيدٍ من القيود الدخيلة في موضوع الحكم بالتنجيس لا يحكم بالنجاسة، إذ لا أقلّ من الرجوع إلى استصحاب

الطهارة أو أصالة الطهارة، حيث إنّ مرجع ذلك إلى الشكّ في الطهارة وهي مورد للقاعدة والاستصحاب معاً.

إلّا أنّه يقع الكلام في كلّ فرضٍ من فروض الشكّ المذكورة في المتن في أنّه هل هناك مرجع أعلى من أصالة الطهارة واستصحابها بحيث يكون مقدّماً على الأصلين المذكورين، أو لا ؟

فنقول : إذا شكّ في التغيّر وعدمه فالشك في التغيّر : تارة يكون بنحو الشبهة المفهومية، وأُخرى بنحو الشبهة المصداقية.

فإن كان بنحو الشبهة المفهومية تعيّن الرجوع إلى مطلقات أدلّة الاعتصام لو كانت من قبيل : «إذا بلغ الماء قدركرٍّ لا ينجّسه شيء»[١]؛ لأنّ هذه المطلقات خرج منها بالمخصّص المنفصل ما إذا حصل التغيّر فيه، وهذا المخصّص المنفصل أمره دائر بين الأقلّ والأكثر مفهوماً، وحينئذٍ ففي الزائد على القدر المتيقّن من المخصّص المنفصل يتمسّك بالمطلقات، فيحكم بالاعتصام والطهارة.

وإن كان الشكّ في التغيّر بنحو الشبهة المصداقية جرى استصحاب عدم التغيّر بلا إشكال، ويكون هذا الاستصحاب موضوعيّاً بالنسبة إلى استصحاب الطهارة وقاعدتها، وحاكماً عليهما على المبنىٰ المشهور.

وإذا علم بالتغيّر وشكّ في كون التغيّر بالنجس أو بالطاهر، كما إذا وجدنا الماء متغيّراً ولم ندرِ أنّ هذا التغير هل نشأ من الجيفة الطاهرة، أو من الجيفة النجسة ؟ فقد أجرى السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ استصحاب عدم تغيّر الماء المستند إلى النجس؛ لأنّ الحكم بانفعال الماء المعتصم مترتّب على التغيّر المستند إلى النجس، فإذا شكّ في استناد التغيّر إلى النجس جرى استصحاب عدم وقوع التغيّر المستند إلى النجس في الماء.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ١ : ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

ولا يراد بهذا الاستصحاب أن ينفى استناد هذا التغيّر الخارجيّ المعلوم إلى النجس لكي يكون مبنيّاً على إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية، حيث إنّ هذا التغيّر الخارجيّ لم يمرّ عليه زمان كان موجوداً وليس مستنداً إلى النجس، وإنّما عدم استناده إلى النجس بعدم وجوده.

بل المراد بالاستصحاب: أن ينفي وقوع التغيّر المستند إلى النجس في هذا الماء.

وهذا استصحاب صحيح حتّى على مبنىٰ من ينكر الاستصحاب في الأعدام الأزلية؛ لأنّ العدم المستصحب فيه عدم مع حفظ الموضوع، إذ يقال: إنّ الماء قد كان ولم يكن متغيّراً بالنجس، والآن كما كان[1].

هذا ما أفاده السيّد الاُستاذ.

والتحقيق في المقام: أنّ التغيّر المستند إلى النجس ـ الذي رتّب عليه انفعال الماء المعتصم في لسان الدليل ـ: تارةً يكون مأخوذاً على نحو التقييد، واُخرى يكون مأخوذاً على نحو التركيب.

ومعنى أخذه على نحو التقييد: أن يكون المأخوذ هو التغيّر المستند إلى النجس، بحيث يكون استناد التغيّر إلى الشيء بما هو نجس مأخوذاً في موضوع الحكم، فالحكم مترتّب على أمرٍ واحد، وهو الحصّة الخاصّة من التغيّر التي تنحلّ إلى مقيّدٍ وتقيّد، أي إلى تغيّر، واستناد التغيّر إلى النجس.

ومعنى أخذه على نحو التركيب: أن يكون الحكم بالانفعال مترتّباً على موضوعٍ مركّبٍ من جزءين: أحدهما تغيّر الماء بشيء، والآخر أن يكون ذلك الشيء نجساً.

---

(١) اُنظر التنقيح ١: ١٠٣ ـ ١٠٦.

والفرق بين هذا التركيب وذلك التقييد : أنّ نسبة التغيّر إلى الشيء بما هو نجس ليست مأخوذةً في فرض التركيب، وتكون مأخوذةً في فرض التقييد، إذ في فرض التركيب لم يضف التغيّر إلى الشيء بما هو نجس، بل إلى الشيء وجعلت نجاسة الشيء جزءاً آخر مأخوذاً في موضوع الحكم في عرض التغيّر.

والأثر العمليّ للوجهين ـ من التقييد والتركيب ـ يظهر في جريان الاُصول العملية، فإنّ الموضوع إذا كان مأخوذاً على نحو التقييد بحيث ترتّب الحكم بالانفعال على التغيّر الخاصّ المستند إلى النجس بما هو حصّة خاصّة من طبيعيّ التغيّر صحّ إجراء الاستصحاب بالنحو الذي أجراه السيّد الاُستاذ في المقام، إذ يجري حينئذٍ استصحاب عدم تلك الحصّة الخاصة.

ولكن لازم ذلك من ناحيةٍ اُخرى أنّنا لو علمنا بتغيّر الماء بشيءٍ مسبوقٍ بالنجاسة ونشكّ في بقائه على النجاسة حين تغيّر الماء به ـ كمِيتة الإنسان التي يشكّ في أنّها غسّلت قبل أن يتغيّر الماء بها أوْ لا ـ لم يجرِ استصحاب بقاء النجاسة، أو استصحاب عدم تغسيل الميّت لإثبات انفعال الماء المعتصم؛ لأنّ استصحاب بقاء النجاسة أو عدم تغسيل الميّت لا يمكن أن يثبت به استناد التغيّر إلى النجس ولو بضمِّ الوجدان إلى التعبّد؛ لأنّ ما هو ثابت بالوجدان استناد التغيّر إلى ذات هذا الشيء، وما هو ثابت بالتعبّد أنّ ذات هذا الشيء نجس. وأمّا إضافة التغيّر إلى الشيء بما هو نجس فهي لازم عقليّ لمجموع الأمرين السابقين.

وأمّا إذا كان الموضوع مأخوذاً على وجه التركيب بأن كان مركّباً من جزءين وهما : تغيّر الماء بشيءٍ، وأن يكون ذلك الشيء نجساً دون أن يؤخذ في الموضوع نسبة التغيّر إلى الشيء بما هو نجس فاستصحاب نجاسة الميّت ـ الذي تغيّر الماء بسببه في الفرض الذي افترضناه ـ يجري وينفع بضمّ التعبّد إلى الوجدان في إحراز الموضوع؛ لأنّ الجزء الأوّل من الموضوع ـ وهو التغيّر بشيءٍ ـ

وجداني، وكون الشيء نجساً ثابت بالاستصحاب ولا نحتاج إلى إثبات شيءٍ ثالث، فيترتّب الحكم بالانفعال ولا يكون الاستصحاب مثبتاً.

ولكن بناءً على فرضية التركيب لا يجري الاستصحاب الذي تمسّك به السيّد الأُستاذ في المقام، وهو استصحاب عدم التغيّر المستند إلى النجس، أي: استصحاب عدم المقيّد بما هو مقيّد؛ لأنّ المقيّد بما هو مقّيد ليس هو موضوع الحكم الشرعيّ ليجري استصحابه، بل الموضوع مركّب من جزءين، فلابدّ من ملاحظة كلّ جزءٍ والنظر إلى تمامية أركان الاستصحاب فيه وعدم تماميتها.

فالجزء الأوّل: هو تغيّر الماء بشيء، وهذا مقطوع به وجداناً، فلا معنى لاستصحاب عدمه.

والجزء الثاني: أن يكون هذا الشيء نجساً بحيث يكون إضافة النجاسة إلى الشيء في عرض إضافة التغيّر إليه، والمفروض أنّنا لا نشكّ في نجاسة شيءٍ خارجاً، بل نعلم أنّ هذا نجس وذاك طاهر، وإنّما الشكّ في نسبة التغيّر إلى أيّ واحدٍ منهما، فكلّ واحد من جزءي الموضوع المركّب إذن لا مجال لإجـراء الاستصحاب فيه.

وأمّا إجراء الاستصحاب لنفي اجتماع الجزءين ـ أي نفي المقيّد بما هو مقيّد ـ فلا يمكن؛ لأنّ عنوان الاجتماع المساوق للمقيّد بما هو مقيّد ليس دخيلاً في موضوع الحكم الشرعيّ بالانفعال.

وهذه نكتة سيّالة في سائر الموضوعات المماثلة للآثار الشرعية، فالتغيّر بالنجس ـ مثلاً ـ المأخوذ في موضوع الحكم بالانفعال من قبيل الغسل بالماء المطلق الطاهر المأخوذ موضوعاً للحكم بالطهارة، فيجري فيه نفس الكلام، إذ يمكن أن يلحظ الغسل بالماء المطلق على نحو التركيب، فيرجع إلى جزءين: أحدهما الغسل بشيء، والآخر أن يكون هذا الشيء ماءً مطلقاً وطاهراً. ويترتب

على ذلك أنّه لو غسل بماءٍ مشكوك الإطلاق أو الطهارة وحالته السابقة هي الإطلاق والطهارة جرى استصحابهما.

ويتّضح بذلك موضوع الحكم بطهارة الشيء المغسول؛ لأنّ موضوع هذا الحكم مركّب من الغسل بشيء، وأن يكون ذلك الشيء ماءً مطلقاً طاهراً. والأوّل وجداني، والثاني ثابت بالاستصحاب، فيترتّب الحكم.

ولا يجري في هذا الفرض استصحاب عدم وقوع الغسل المقيّد، أي الغسل بالماء المطلق الطاهر؛ لأنّ المقيّد بما هو مقيّد لم يؤخذ موضوعاً للحكم الشرعي، وإنّما أُخذ المركّب وهو لا يشتمل على التقيّد، ونسبة الغسل إلى الماء المطلق الطاهر بما هو مطلق طاهر.

ويمكن أن يلحظ الغسل بالماء المطلق على نحو التقييد، بحيث يكون موضوع الحكم هو الحصّة الخاصّة من الغسل المشتملة على نسبة الغسل إلى الماء المطلق والطاهر بما هو مطلق وطاهر.

ويترتّب على ذلك أنّه في فرض غسل الثوب بماءٍ مسبوقٍ بالإطلاق والطهارة يجري استصحاب عدم وقوع الحصّة الخاصّة من الغسل، أي عدم وقوع الغسل بالماء المطلق الطاهر، ولا يجدي استصحاب بقاء الإطلاق والطهارة؛ لأنّه لا يحرز تقيّد الغسل بالماء المطلق الطاهر بما هو مطلق طاهر، الذي هو دخيل في موضوع الحكم بناءً على فرضية التقييد؛ لأنّ هذا التقيّد لازم عقليّ لضمِّ ما ثبت بالاستصحاب إلى ما هو ثابت بالوجدان، فإنّ كون الغسل قد وقع بهذا المائع وجدانيّ، وكون هذا المائع ماءً مطلقاً ثابت بالاستصحاب، ولازم مجموع هذين الأمرين وقوع الغسل بالماء المطلق.

وبما حقّقناه ظهر: أنّ ما أفاده السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من إجراء استصحاب عدم التغيّر بالنجس، في فرض العلم بأصل التغيّر والتردّد في استناده

إلى النجس أو الطاهر إن كان مع بنائه على كون التغيّر بالنجس مأخوذاً بنحو التركيب في موضوع الحكم فلا يمكن المساعدة على هذا الاستصحاب؛ لأنّ المقيّد بما هو مقيد ـ بناءً على هذا ـ لم يؤخذ موضوعاً للحكم الشرعيّ لكي يجري استصحاب عدمه.

وإن كان إجراء ذلك الاستصحاب مع بنائه على كون التغيّر بالنجس مأخوذاً بنحو التقييد في موضوع الحكم فلا بأس بهذا الاستصحاب.

ولكن يبقى السؤال حينئذٍ عن الفرق بين موضوعيّة التغيّر بالنجس للحكم بالانفعال، وموضوعيّة الغسل بالماء للحكم بالطهارة وأمثاله.

فإن كان المدّعى: أنّ الغسل بالماء وأمثاله أيضاً مأخوذ بنحو التقييد فلازمه ـ كما عرفت ـ عدم إمكان الحكم بطهارة الثوب النجس المغسول بماءٍ مستصحب الإطلاق أو الطهارة؛ لكون الاستصحاب حينئذٍ مثبتاً كما شرحنا، مع أنّ بناء القوم على إجراء أمثال هذا الاستصحاب.

وإن كان المدّعىٰ: أنّ الغسل بالماء مأخوذ على نحو التركيب فما هو الفرق بين عنواني: التغيّر بالنجس والغسل بالماء؟ ولماذا يحمل أحدهما على التقييد والآخر على التركيب؟

وعلى أساس ما ذكرناه تبيّن ميزان كلّي، وهو: أنّه كلّما كان شيء مأخوذاً في موضوع الحكم وقد لوحظ اتّصافه بوصفين في مقام ترتّب الحكم عليه، وكان أحد الوصفين ثابتاً له بالوجدان في ظرف الشكّ في بقاء الوصف الآخر فيه، والوصف الآخر ثابت له بالاستصحاب: فتارةً يكون كلّ من الوصفين ملحوظاً بما هو وصف لذلك الشيء، دون أن يؤخذ في الموضوع أي نسبةٍ بين نفس الوصفين.

وأُخرى يكون أحد الوصفين الثابت بالوجدان منسوباً إلى ذلك الشيء

بما هو موصوف بالوصف الآخر، بحيث يكون الشيء من قبيل الحدّ الأوسط لقيام نسبته بين نفس الوصفين وأخذ هذه النسبة في موضوع الحكم.

فإن كان من قبيل الأوّل أفاد استصحاب أحد الوصفين، وضمّه إلى وجدانية الوصف الآخر في إحراز موضوع الحكم. وإن كان من قبيل الثاني فالاستصحاب غير مُجدٍ لكونه مثبتاً.

ومن هذا القبيل أيضاً «إكرام العالم» إذا وقع موضوعاً أو متعلّقاً لحكمٍ شرعي، وكان الشخص مشكوك العلم مع كونه عالماً سابقاً، فإنّنا إذا فرضنا أنّ «إكرام العالم» قد أُخذ بنحو التركيب المنحلّ إلى جزءين: إكرام شخص، وأن يكون عالماً ـ بحيث إنّ الإكرام والعلم لوحظا وصفين للشخص في مرتبةٍ واحدة، ولم تؤخذ أيّ نسبةٍ بين نفس الوصفين ـ فيجري استصحاب العلم، وينقّح بضمّه إلى وجدانية إكرام الشخص موضوع الحكم الشرعي، إذ يقال: هذا إكرام للشخص وجداناً، وهذا الشخص عالم استصحاباً، ولا نريد أكثر من هذا.

وإذا فرضنا أنّ «إكرام العالم» قد أُخذ بنحو التقييد بحيث لوحظ الإكرام منسوباً إلى الشخص العالم بما هو عالم، واُخذت هذه النسبة في موضوع الحكم الشرعيّ فلا يجدي استصحاب العلم في الشخص لتنقيح الموضوع؛ لأنّ الموضوع هو إكرام العالم، وترتّب أنّ هذا الإكرام إكرام للعالم على وجدانية أنّ هذا الإكرام إكرام لهذا الشخص، وتعبّدية أنّ هذا الشخص عالم ترتّب عقلي، فإذا فرض إكرام الشخص المشكوك في ارتفاع علمه فلا محالة يشكّ في تحقّق إكرام العالم ويجري استصحاب عدمه.

وقد ذكرنا في الاُصول[1]: أنّ الظهور الأوّليّ لأخذ عناوين من قبيل التغيّر

---

(١) راجع بحوث في علم الاُصول ٦: ٣٠٣ وما بعدها (الاستصحاب في الموضوعات المركّبة).

بالشيء النجس، أو الغسل بالماء المطلق الطاهر، أو إكرام الإنسان العالم هو أخذها بنحو التقييد ـ أي بأن يكون التغيّر أو الغسل أو الإكرام منسوباً إلى الشيء أو الماء أو الإنسان بما هو نجس، أو مطلق طاهر، أو عالم ـ فإنّ هذه العناوين مشتملة على نسبتين وتقيّدين:

أحدهما: تقيّد الشيء بالنجس، والماء بالمطلق الطاهر، والإنسان بالعالم.

والآخر: تقيّد التغيّر بالشيء، والغسل بالماء، والإكرام بالإنسان.

ولاشكّ أنّ التركيب اللفظيّ يقتضي كون هذين التقيّدين طوليّين، بمعنى أنّ طرف التقيّد بالتغيّر هو الشيء النجس، وطرف التقيد بالغسل هو الماء المطلق، وطرف التقيّد بالإكرام هو الإنسان العالم.

ولو أخذنا بهذا الظهور الأوّليّ لانسدّ باب إجراء الاستصحاب لإحراز النجاسة أو الإطلاق أو العلم، ولكن بيّنّا في الأُصول[1] قيام قرينةٍ نوعيةٍ ارتكازيةٍ على تحويل المقيّد إلى مركّب، وكون العنوان ملحوظاً على نحو التركيب، بحيث ينحلّ قولنا: «التغيّر بالنجس» إلى «التغيّر بشيءٍ» وأن يكون الشيء نجساً.

وبذلك ينفتح باب إجراء الاستصحاب في جزء الموضوع، وينغلق إجراء الاستصحاب في عدم المقيّد بما هو مقيّد، فلا يكون استصحاب عدم التغيّر بالنجس جارياً في محلّ الكلام.

وبنفس النكات التي أوضحنا على أساسها عدم جريان هذا الاستصحاب تنحلّ عدّة مشاكل في الأُصول، من قبيل: توهّم المعارضة بين الاستصحاب في مجهول التأريخ، والاستصحاب في معلوم التأريخ، وتفصيل ذلك موكول

---

(١) المصدر السابق.

إلى محلّه.

وإذا لم يجرِ استصحاب عدم التغيّر بالنجس جرت الاستصحابات والأُصول الحكمية.

وهناك فرض ثالث للشكّ تعرّض له الماتن، وهو: أن يشكّ في استناد التغيّر إلى الملاقاة أو إلى المجاورة بعد العلم بأصل التغيّر.

وهذا الشكّ على نحوين:

أحدهما: أن يكون أصل ملاقاة النجس للماء مشكوكاً، ولكنّ مغيّريّته للماء معلومة.

والآخر: أن تكون ملاقاة النجس للماء معلومة، ولكنّ مغيّريته مشكوكة، إذ لا ندري أنّ التغيّر الواقع في الماء هل هو مستند إلى ذلك النجس الملاقي، أو إلى نجسٍ آخر مجاور؟

أمّا في النحو الأوّل فلا إشكال في جريان استصحاب عدم الملاقاة؛ لأنّ موضوع الحكم بالانفعال ركّب من: التغيّر بشيء، وأن يكون ذلك الشيء نجساً، وأن يكون ملاقياً للماء. فإذا علم بتغيّر الماء بشيءٍ نجسٍ وشكّ في ملاقاته له يجري استصحاب عدم الملاقاة فيحكم بطهارة الماء.

وأمّا في النحو الثاني فيجري استصحاب عدم التغيّر، بتقريب: أنّ الحكم بالانفعال مترتّب ـ بناءً على التركيب ـ على أن يكون هناك شيء يتّصف بأنّه مغيّر للماء، وبأنّه نجس، وبأنّه ملاقٍ له، بحيث تكون الأوصاف الثلاثة منسوبة إلى الشيء في عَرضٍ واحد.

وفي النحو المفروض من الشكّ عندنا شيئان:

أحدهما: يعلم بكونه ملاقياً للماء وبكونه نجساً، ولكن لا يعلم بكونه مغيّراً.

مسألة (١٧) : إذا وقع في الماء دم وشيء طاهر أحمر فأحمرَّ بالمجموع لم يحكم بنجاسته [١].

والثاني : يعلم بكونه نجساً ويعلم بأنّه ليس ملاقياً ، ويشكّ في كونه مغيّراً .

والشكّ في مغيّرية الثاني لا أثر له ؛ للعلم بعدم كونه منجّساً ما دام غير ملاقٍ للماء ، وإنّما منشأ احتمال نجاسة الماء هو الشكّ في مغيّرية الشيء الأوّل فنستصحب عدم مغيّريته .

❊ ❊ ❊

(١) الدم المُلقى : إمّا أن يكون في نفسه صالحاً للاستقلال بالتغيير ، وإمّا أن لا يكون كذلك ففي الفرض الأوّل ينحصر توهّم عدم الانفعال ، في دعوى : أنّه بعد اجتماعه بالأحمر الطاهر أصبح المجموع علةً بالفعل للتغيير ، فلم يستند التغيير بالفعل إلى النجس بصورةٍ مستقلّة ، فلا تشمله أخبار الباب .

وجميع ما تقدّم من الوجوه الحلّية لإثبات كفاية التغيّر التقديريّ في ماءٍ مصبوغ بالأحمر إذا أُلقي فيه الدم الصالح للتغيير في نفسه يجري في المقام لدفع هذا التوهّم ، فأيّ وجهٍ منها تمّ هناك يثبت به الانفعال هنا .

بل قد لا تتمّ بعض الوجوه هناك ، ولكنّها تتمّ هنا ، من قبيل دعوى : أنّ الاستقلاليّة في التأثير للنجس ـ المفروضة في أخبار التغيير ـ إنّما هي لتصحيح إسناد الأثر إلى النجس عرفاً ، وهذا الإسناد العرفيّ تكفي فيه الاستقلالية الطبعية ، ولا يتوقّف على الاستقلالية الفعلية التي تزول عند اجتماع سببين ، فإنّ هذه الدعوى تكفي في المقام لإثبات الانفعال ، ولم تكن تكفي هناك لإثبات ذلك إلّا بضمائم لم يعترف بها .

وأمّا في الفرض الثاني فلا شكّ في عدم شمول روايات الباب له ؛ لظهور

مسألة (١٨) : الماء المتغيّر إذا زال تغيّره بنفسه من غير اتصاله بالكرّ أو الجاري لم يطهر [١].

نعم، الجاري والنابع إذا زال تغيّره بنفسه طهر بالماء، وكذا البعض من الحوض إذا كان الباقي بقدر الكرِّ كما مرّ.

إسناد التغيير إلى النجس في استقلاليته ـ ولو طبعاً ـ في مقام التأثير.

وما قد يُقرَّب به الحكم بالانفعال في هذا الفرض هو أن يقال: إنّ تغيّر الماء بلون الدم معناه أن ترى حمرة الدم في الماء، وليس معناه انتقال الحمرة إلى نفس الماء. وفي المقام ترى حمرة الدم في الماء؛ لأنّ الحمرة المرئيّة هي حمرة المجموع المركّب من الدم والشيء الطاهر، فحمرة الدم مرئية ضمناً وإن كان الناظر لا يميّزها عن حمرة الجزء الآخر.

ويندفع هذا القول: بأنّا لو سلّمنا أنّ تغيّر الماء بالدم معناه عرفاً رؤية حمرة الدم فيه فلا بدّ أن يكون التغيّر بهذا المعنى مستنداً إلى النجس، بنحوٍ يكون الدم هو السبب في حفظ حمرته في الماء المساوق لرؤيتنا لها.

وأمّا إذا لم يكن الدم قادراً على ذلك ـ كما هو المفروض ـ فلا يستند حفظ حمرة الدم إلى الدم نفسه، بل إلى المجموع المركّب من الدم والشيء الطاهر.

❊ ❊ ❊

(١) بعد الفراغ في البحوث السابقة عن طهارة الماء المتغيّر إذا زال عنه التغيّر واتّصل بالمعتصم يقع الكلام الآن في كفاية مجرّد زوال التغيّر في حصول الطهارة للماء الذي كانت نجاسته بسبب التغيّر. والكلام في ذلك يقع في مرحلتين:

الأُولى: على مستوى الأُصول العملية، وفي هذه المرحلة تمسّك المشهور

باستصحاب النجاسة بعد فرض أنّ التغيّر ليس من الحيثيات التقييدية المعدّدة للموضوع عرفاً.

وتمسّك السيّد الأُستاذ بأصالة الطهارة[1] بناءً منه على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. وحيث إنّ الشكّ في النجاسة في المقام شبهة حكمية فلا يجري فيها استصحاب النجاسة.

والتحقيق: أنّا إذا بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية تعيّن إجراء الاستصحاب، وإلّا أشكل الرجوع إلى أصالة الطهارة أيضاً؛ لأن الرجوع إليها يتوقّف على أمرين:

الأوّل: البناء على شمول دليل القاعدة للشبهة الحكمية، وهذا سوف يأتي الكلام فيه عند الحديث عن أصالة الطهارة تفصيلاً.

الثاني: كون الغاية في قوله: «حتّى تعلم أنّه قذر»[2] كلمةَ «قذر» بالمعنى الوصفي، لا بمعنى الفعل.

إذ لو أنكرنا الأمر الأوّل فمن الواضح عدم جواز التمسّك بأصالة الطهارة في المقام؛ لأنّ الشبهة حكمية.

كما أنّا لو أنكرنا الثاني وافترضنا أنّ «قذر» بمعنى الفعل فيكون مفاد القاعدة: أنّ كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم بأنّه تقذّر، فلا يشمل موارد الشكّ في بقاء القذارة؛ لأنّ العلم بأنّه تقذّر موجود فيها، ويكفي في المقام إجمال الغاية وتردّدها بين الوجهين؛ لعدم إمكان التمسّك بإطلاق دليل القاعدة.

ومن هنا قلنا سابقاً: إنّ عدم شمول دليل القاعدة لموارد استصحاب

---

(١) التنقيح ١: ١٠٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

النجاسة ليس من أجل حكومة دليل الاستصحاب عليه، بل لقصوره في نفسه بسبب ذلك الإجمال. وبعد فرض عدم جريان الاستصحاب وعدم جريان أصالة الطهارة من أجل ذلك الإجمال يرجع إلى أصالة البراءة عن حرمة الشرب، وأصالة الطهارة في الملاقي، وأصالة الاشتغال فيما أُخذت فيه طهارة الماء شرطاً؛ للشكّ في وجود الشرط خارجاً، وأصالة البراءة عن المانعية فيما إذا جعل الماء المتنجّس مانعاً للشكّ في مانعية هذا الماء الذي زال عنه التغيّر، ونحو ذلك من الأُصول المؤمِّنة، أو المنجِّزة.

الثانية: على مستوى الأدلّة الاجتهادية، وفي هذه المرحلة قد يتمسّك لإثبات النجاسة بإطلاق روايات التغيّر بدعوى: أنّ الحكم بالنجاسة فيها شامل ـ بمقتضى الإطلاق ـ لما بعد زوال التغيّر لأنّ عنوان التغيّر لم يؤخذ قيداً في الموضوع، كما لو قيل: «الماء المتغيّر نجس»؛ لئلّا يكون للدليل إطلاق لما بعد زوال التغيّر، بل أُخذ شرطاً للحكم، فقيل: «إذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا تشرب»، فيكون الحكم في الجزاء منوطاً بحدوث الشرط، ومطلقاً من ناحية بقائه أو ارتفاعه، فيثبت المطلوب بالإطلاق.

والمناقشة في التمسّك بهذا الإطلاق يمكن تقريبها بأحد وجهين:

الأوّل: أنّ القيود المأخوذة على نهج الشرط في القضية الشرطية ـ كالتغيّر في روايات الباب ـ يختلف حالها، فإنّ المستظهر من بعضها أنّ القيد مأخوذ قيداً بحدوثه وبقائه بحيث يكون بقاء الحكم في طرف الجزاء منوطاً ببقائه، والمستظهر من بعضها الآخر أنّ القيد مأخوذ بحدوثه بحيث لا يضرّ ارتفاعه في بقاء الحكم المجعول في طرف الجزاء على حاله؛ وذلك لأنّ مقتضى الدلالة اللفظية الأوّلية للقضية الشرطية هو كفاية حدوث الشرط في تحقّق الجزاء، ومقتضى إطلاق الحكم في طرف الجزاء حينئذٍ عدم إناطة بقائه ببقاء الشرط.

غير أنّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية في ذهن العرف قد تصبح أحياناً قرينةً على أنّ القيد أُخذ بحدوثه وبقائه قيداً للحكم، بحيث ينعقد للكلام ظهور في ذلك بضمّ هذه المناسبات الارتكازية التي تشكّل القرينة اللبّية. وقد لا تكون أحياناً بتلك المثابة، ولكنها توجب إجمال الكلام، وعدم انعقاد الإطلاق في طرف الجزاء؛ لحالة ارتفاع الشرط بسبب اقترانه بتلك القرينة اللبّية التي يعامل معها معاملة القرائن المتّصلة.

ففي قولنا: «إذا أصبح شخص عالماً فأكرمه» نستفيد منه نفس ما نستفيده من قولنا: «أكرم العالم»، رغم أنّ العلم مأخوذ قيداً للموضوع في الثاني، وشرطاً لثبوت الحكم على موضوعه في الأوّل؛ لأنّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي أن تكون فعلية العلم مناطاً للحكم، لا مجرّد حدوثه، فينعقد للكلام ظهور في نفس ما كان القول الثاني دالّاً عليه بحيث لا يبقى للجزاء إطلاق؛ لفرض ارتفاع الشرط.

وقد ينعكس المطلب، فيكون القيد مأخوذاً في موضوع الحكم في لسان الدليل، ولكنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي أخذه بوجوده الحدوثيّ مناطاً للحكم، فينعقد للدليل ـ بضمّ هذه القرينة اللبّية ـ ظهور في ثبوت الحكم واستمراره حتّى بعد ارتفاع القيد، كما إذا ورد «أكرم الشخص المكرِم لك» فإنّ القيد هنا أُخذ في الموضوع، ومقتضى الجمود على الدلالة اللفظية الأوّلية للدليل أنّ وجوب إكرام الشخص منوط بكونه مكرِماً بالفعل، فلا يبقى بعد انتهاء الإكرام من الشخص الآخر، ولكنّ مناسبات الحكم والموضوع وارتكازية مجازاة الإحسان بالإحسان عرفاً تكون كالقرينة المتّصلة على كون المكرمية بوجودها الحدوثيّ قد أُخذت قيداً للحكم، بحيث ينعقد للخطاب ظهور في إطلاق وجوب الإكرام لما بعد انتهاء فعلية الإكرام من الشخص الآخر.

وهكذا يكون للمناسبات الارتكازية العرفية دور في تحديد كيفية دخل القيد بنحو يحكم على ما هو مقتضى الطبع الأوّليّ للكلام.

والشيء نفسه ينطبق على باب الطهارة والنجاسة، فحين يقال: «المائع إذا كان بولاً فهو نجس» لا تسمح مناسبات الحكم والموضوع بالتمسّك بإطلاق الحكم في طرف الجزاء لما إذا خرج المائع عن كونه بولاً؛ لأنّ البولية ـ بحسب ما هو المركوز من تلك المناسبات ـ تناسب أن تكون مناطاً للنجاسة الذاتية حدوثاً وبقاءً.

وحين يقال: «ملاقي البول نجس» لا تسمح مناسبات الحكم والموضوع ـ بدعوى عدم وجود إطلاقٍ في هذا الخطاب ـ لإثبات النجاسة بعد ارتفاع الملاقاة، بل إنّ ارتكازية كون الملاقاة حيثيةً تعليليةً لا تقييديةً ـ حدوثاً وبقاءً ـ تكون بنفسها قرينةً على انعقاد ظهورٍ لقولنا: «ملاقي البول نجس» في نفس ما يكون مستفاداً من قولنا: «إذا لاقىٰ الشيء البول فهو نجس»، فكما أنّ الثاني يقتضي بإطلاقه بقاء النجاسة بعد ارتفاع ا لملاقاة بالفعل كذلك الأوّل.

وعليه فيمكن للقائلِ بطهارة الماء المتغيّر بزوال التغيّر أن يقول: إنّ التغيّر وإن كان مأخوذاً شرطاً في لسان الدليل لا عنواناً للموضوع ولكنّ هذا لا يكفي للتمسّك بإطلاق الدليل لإثبات بقاء النجاسة بعد زوال التغير، بل لابدّ من ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع العرفية، فقد تقتضي إعطاء الدليل نفس الظهور الذي ينشأ من جعل التغيّر عنواناً للموضوع، بحيث يرجع قولنا: «إذا تغيّر الماء فهو نجس» إلى قولنا: «الماء المتغيّر نجس»، فلا يكون له إطلاق يقتضي إثبات النجاسة بعد زوال التغيّر.

ومع فرض منع الإطلاق في أخبار النجاسة فلابدّ للقائل بالطهارة أن يرجع: إمّا إلى أصالة الطهارة لو قال بها، أو إلى دليل اجتهادي، مثل قوله: «إذا بلغ الماء

كرّاً لم يحمل خبثاً » ، بدعوى : أنّ المنفيّ فيه جامع الحمل المنطبق على الحمل في زمان فعلية التغيّر ، والحمل بعد انتهاء التغير ، وخرج منه بلحاظ أخبار النجاسة بالتغيّر زمان فعلية التغيّر ، وأمّا زمان ما بعد زوال التغيّر فهو باقٍ تحته ، فيتمسّك به لإثبات الطهارة والاعتصام.

وبما ذكرناه ظهر : أنّ خبر «إذا بلغ الماء كرّاً لم يحمل خبثاً »[1] لا يكفي بمفرده للاستدلال به على القول بالطهارة ولو صحّ سنداً وتمّ دلالةً ، بل لا بدّ أن يضمّ إليه قصور أخبار التغيير عن الإطلاق ، وإلّا كان إطلاقها مقدّماً لكونها أخصّ مطلقاً من الخبر المذكور.

الثاني : من التقريبين للمناقشة في التمسّك بالإطلاق دعوىٰ وجود المقيّد ، وهو قوله : « حتّى يطيب الطعم » في رواية ابن بزيع[2].

وهذه الدعوى تتوقّف على مجموع أمرين :

أحدهما : أن تكون « حتّى » تعليليةً لا غائية ، وهذا يعني أنّ مفاد العبارة هو تعليل الأمر بالنزح بزوال التغيّر ، ومقتضى قانون التعليل أن يكون الحكم المعلّل ـ وهو الحكم بالمطهّرية الذي سيق الأمر بالنزح إرشاداً إليه ـ دائراً مدار العلّة ، وهي زوال التغيّر ، فيثبت أنّ زوال التغيّر مطهّر.

والأمر الآخر : أن لا يكون قوله : «لأنّ له مادّة» ، تعليلاً لمطهّرية زوال التغيّر المستفاد من التعليل الأوّل ، وإلّا لكان يعني اشتمال الخبر على تعليلين طوليّين : تعليل مطهّرية النزح بزوال التغيّر ، وتعليل مطهّرية زوال التغيّر بالمادة. ومقتضى التعليل الثاني إناطة الطهارة بالاتّصال بالمادة لا بمجرّد زوال التغيّر.

---

(١) مستدرك الوسائل ١ : ١٩٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٤١ ، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٢.

وكلا الأمرين غير ثابت.

أمّا الأوّل فلأنّ حمل «حتّى» على التعليلية لا يساعد عليه الظهور الأوّليّ لهذه الكلمة، ولا قرينة عليه.

وأمّا الثاني فلِمَا سيأتي من كون التعليل بالمادة راجعاً إلى الحكم بالمطهّرية، وبناءً عليه تكون رواية ابن بزيع بنفسها دالّةً على عدم حصول الطهارة بمجرّد زوال التغيّر، إذ لو كان زوال التغيّر بمجرّده مطهّراً لما كان هناك معنى لتعليل ذلك بالمادة، فتعليل المطهّرية بالمادة ـ سواء فرضت «حتّى» تعليليةً أو غائيةً ـ يدلّ عرفاً على أنّ المادة هي المناط في المطهرية، لا زوال التغيّر كيفما اتّفق. وبهذا يثبت بقاء النجاسة في الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر مالم يتّصل بالمعتصم.

وقد يقال: إنّنا إذا سلّمنا أنّ «حتّى» تعليلية تمّ الاستدلال بالرواية علىٰ أنّ زوال التغيّر مطهّر، ولا يضرّ بذلك التعليل الآخر المستفاد من قوله: «لأنّ له مادة»؛ لأنّ هذا التعليل وإن كان يقتضي دخل المادة في الحكم بطهارة ماء البئر ولكنّ هذا الدخل ثابت على كلّ حال، سواء قلنا بمطهّرية زوال التغيّر من نفسه، أو لم نقل فلا يكون الدخل المذكور نافياً لمطهّرية زوال التغيّر. وذلك لأنّنا إذا لم نقل بمطهّرية زوال التغيّر فالمادة دخيلة في الحكم بطهارة ماء البئر؛ لأنّه إنّما يطهر بعد زوال تغيّره بسبب الاتّصال بالمادة.

وإذا قلنا بمطهّرية زوال التغيّر فمن المعلوم أنّ زوال التغيّر إنّما يكون مطهّراً في الماء المعتصم حسب طبعه وشأنه، ولهذا لا يقال عادةً بطهارة الماء القليل إذا زال عنه التغيّر. فمطهّرية زوال التغيّر فرع أن يكون الماء معتصماً بحسب طبعه، أي فرع كونه كثيراً أو ذا مادة، فصحّ على هذا الأساس تعليل مطهّرية زوال التغيّر بالمادة على القول بكفاية زوال التغيّر في التطهير؛ لأنّ كفاية ذلك إنّما هي في الماء المعتصم بطبعه، وحيث إنّ الاعتصام الطبيعيّ لماء البئر إنّما هو بالمادة اتّجه تعليل

مطهّرية زوال التغيّر بالمادة، ومردّ الكلام حينئذٍ إلى أنّ زوال التغيّر كافٍ في تطهير ماء البئر؛ لأنّه معتصم بطبعه بسبب المادة، وكلّ ماءٍ معتصم بطبعه يكفي في ارتفاع النجاسة عنه زوال التغيير.

والتحقيق على ضوء ما بيّناه: أنّ التعليل بالمادة وإن كان قابلاً للتفسير بنحو ينسجم مع القول بكفاية زوال التغيّر في التطهير ولكن حيث إنّه محتمل للوجهين فيكون موجباً لإجمال الرواية، وعدم انعقاد ظهورٍ لكلمة «حتّى» التعليلية في مطهّرية زوال التغيّر بمجرّده؛ لأنّ هذا الظهور مقترن بالتعليل بالمادة، الذي يوجب ـ على الأقلّ ـ إجماله.

كلّ هذا لو سلّمنا أنّ كلمة «حتّى» تعليلية.

وأمّا بناءً على استظهار كونها غائيةً ـ كما هو الصحيح ـ فلا يبقى لها ظهور في نفسه لإثبات أنّ زوال التغيّر بمجرّده مطهّر للماء؛ لكي نحتاج في هدم هذا الظهور إلى الاستعانة بذيل الرواية المتكفّل للتعليل بالمادة، بل يكون الأمر بالنزح المستمرّ إلى زوال التغيّر بنفسه دالّاً على انحصار المطهّر بذلك، وعدم كفاية زوال التغيّر بمجرده.

وبهذا نعرف أنّنا لو شككنا في إطلاق سائر روايات التغيّر لإثبات النجاسة لِما بعد زوال التغيّر بالتقريب الأوّل للمناقشة ـ الذي تقدّم سابقاً ـ فبإمكاننا إثبات النجاسة لما بعد زوال التغيّر بنفس ظهور الأمر بالنزح المستمرّ إلى زوال التغيّر، والمعلّل بالمادة في انحصار المطهّر بذلك.

فالصحيح إذن هو البناء على عدم كفاية زوال التغيّر بمجرّده للحكم بالطهارة.



الماء الجاري

- اعتصام الماء الجاري.
- شروط اعتصام الجاري.
- فروع وتطبيقات.

فصل

الماء الجاري

وهو النابع السائل على وجه الأرض ـ فوقها أو تحتها، كالقنوات [1] ـ لا ينجس بملاقاة النجس ما لم يتغيّر...

---

(١) قد وقع الكلام بينهم في تحقيق معنى الماء الجاري. فاعتبر المشهور في مدلوله النبع من المادّة والسيلان، واكتفىٰ بعضهم[1] بالأوّل، وبعضهم[2] بالثاني.

ويمكن أن يعُترض على المشهور: بأنّ الجريان ـ الذي هو المبدأ الاشتقاقيّ للجاري ـ إن اُخذ بنحو الفعلية فلا بأس باعتبار السيلان، ولكن لا موجب لاعتبار النبع. وإن اُخذ بنحو الشأنية فالأمر على العكس، فاعتبار الأمرين معاً بلا موجب.

إلّا أنّ هذا إنّما يتّجه إذا لم يكن المشهور يدّعي حمل الجريان على الفعلية، واستفادة النبع من مجموع جملة «الماء الجاري» باعتبار معهودية انقسام الماء

---

(١) كالشهيد الثاني ومن تبعه كما في جواهر الكلام ١: ١٨٥ وراجع روض الجنان: ١٣٣ ـ ١٣٤ ومسالك الأفهام ١: ١٢ ومدارك الأحكام ١: ٢٨ وذخيرة المعاد: ١١٦ وكفاية الأحكام: ٩.

(٢) كالمحقق النراقي في المستند ١: ١٩.

سواء كان كُرّاً أو أقلّ (١).

إلى الراكد والجاري.

والتحقيق: أنّ الكلام عن مدلول الماء الجاري: إن كان بدافع تشخيص المعنى الظاهر من العبارة في نفسها فلا أثر لذلك، كما هو واضح.

وإن كان بدافع تشخيص موضوع الحكم بالاعتصام وغيره من الأحكام التي لا إشكال في ثبوتها للماء الجاري في الجملة فلابدّ ـ تحقيقاً لذلك ـ من ملاحظة ما هو العنوان المأخوذ في موضوع كلّ دليلٍ من أدلّة تلك الأحكام، وتشخيص ما هو المفهوم منه عرفاً، بضمّ سائر الخصوصيّات الدخيلة في تشخيصه، بما فيها مناسبات الحكم والموضوع.

فقد يكون المتحصّل منه عرفاً في دليل حكم غير المتحصّل منه عرفاً في دليل حكمٍ آخر؛ لاختلاف المناسبات العرفية الارتكازية لكلٍّ من الحكمين.

[اعتصام الماء الجاري]

(١) لا إشكال في اعتصام الجاري البالغ كرّاً؛ لأنّ الكرّية بنفسها ملاك للاعتصام حتّى في الراكد. وإنّما الكلام في اعتصام القليل الجاري.

وقد ذهب المشهور إلى ذلك. ونُسب إلى العلّامة والشهيد الثاني القول باشتراط الكرّية في الاعتصام[١].

والبحث في ذلك يقع في مقامين:

---

(١) نسبه في جواهر الكلام ١: ٢٠٨ وراجع نهاية الإحكام ١: ٢٢٨ ومنتهى المطلب ١: ٢٨ ومسالك الأفهام ١: ١٢.

أحدهما : فيما استدلّ به على اعتصام الماء الجاري ، إذ يبحث عن أصل دلالته على الاعتصام وشموله للقليل .

والآخر : في النسبة بين أدلّة الاعتصام بعد فرض شمولها للقليل من الجاري ، وأدلّة انفعال الماء القليل بالملاقاة .

أمّا المقام الأوّل فقد يستدلّ على اعتصام الماء الجاري بعددٍ من الروايات :

منها : الروايات الدالّة على نفي البأس ببول الرجل في الماء الجاري[١] . وقد جعلها المحقّق الهمداني مؤيدةً للقول بالاعتصام[٢] ، وإن نقل عنه أنّه ادّعى صراحتها في ذلك .

ومن الواضح أنّ هذه الروايات : إن كان السؤال فيها عن حكم البول في الماء الجاري فهو ظاهر في استعلام الحكم التكليفيّ للبول في الماء الجاري بما هو فعل للمكلّف ، ولا يكون للرواية نظر حينئذٍ إلىٰ الاعتصام .

وإن كان السؤال فيها عن حكم الماء الذي يبال فيه فهو استعلام لحال الماء بعد وقوع البول فيه ، ويدلّ عندئذٍ نفي البأس في الجواب على طهارته واعتصامه .

والطبع الأوّلي لمثل قوله : « سألته عن البول في الماء الجاري » هو السؤال عن حكم البول في الماء الجاري بما هو فعل للمكلّف ، فيكون سؤالاً عن الحكم التكليفي .

وغاية ما يمكن أن يدّعىٰ في مقابل ذلك : أنّ السائل باعتبار عرفيّته يكون لكلامه ظهور في النظر إلى حيثيةٍ محتملةٍ احتمالاً عرفياً ، فإذا دار نظره في السؤال بين حيثيتين يكون الاحتمال في إحداهما أقرب إلى الذهن العرفي ـ بما هو ذهن

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٣ ، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق .

(٢) مصباح الفقيه ١ : ٣٥ حيث قال : وتؤيّده أيضاً الأخبار .

عرفي ـ من الاُخرى انصرف سؤاله إلى تلك الحيثية.

ومن الواضح أنّ كبرى نجاسة البول وانفعال الشيء بملاقاة النجاسة مركوزة في الذهن العامّ، ومانعية جريان الماء عن منجّسيّة البول أمر محتمل احتمالاً عرفياً، فإذا حملنا السؤال على الاستفهام عن حكم البول في الماء الجاري من حيث المنجّسيّة له كان معناه النظر إلى حيثيةٍ محتملةٍ احتمالاً عرفياً، وهي كون الجريان مانعاً عن الانفعال.

وأمّا إذا حمل السؤال على الاستفهام عن الحكم التكليفيّ للبول في الماء الجاري فهو يعني: أنّه يحتمل كون جريان الماء موجباً لحزازة البول فيه، أو مانعاً عن الحزازة الثابتة للبول في مطلق الماء. وهذا الاحتمال ليس للذهن العرفيّ اُنس به على حدّ اُنسه باحتمال الاعتصام والانفعال، فينصرف السؤال إلى الجهة الأكثر انسجاماً مع عرفية الشكّ.

إلّا أنّ هذا البيان قد يُخدش: بأنّ كثرة الروايات المتعرّضة للحكم التكليفيّ للبول في الماء وحزازته النفسية ـ وإن كان أكثرها ضعيف السند ـ توجب قوّة احتمال كون هذه الحزازة مركوزةً إجمالاً في الذهن المتشرِّعيِّ وقتئذٍ، وكون مانعية الجريان عن هذه الحزازة على حدّ مانعيته عن الانفعال من حيث الاحتمال في الذهن العامّ.

هذا، مضافاً إلى أنّ بعض روايات الباب جعلت فيه كراهة البول في الماء الراكد في مقابل نفي البأس عن البول في الماء الجاري، وهذا يؤكّد ظهوره في الحكم التكليفيّ بقرينة كلمة «الكراهة».

وهناك رواية من روايات البول في الماء الجاري ميّزها المحقّق الهمدانيّ [1]،

---

(١) مصباح الفقيه ١: ٣٥.

وهي رواية سماعة[١] التي وقع فيها السؤال عن الماء الجاري يبال فيه، إذ قد يستظهر منها بالخصوص أنّ السؤال عن حكم الماء الجاري من حيث الاعتصام، لا حكم البول في الماء الجاري تكليفاً. وذلك لأنّ مدخول السؤال فيها هو الماء الجاري يبال فيه بنحوٍ تكون جملة «يبال فيه» من قيود الماء الجاري، وهذا يعني أنّ المسؤول عنه ـ بحسب ظاهر القضية ـ هو الماء الجاري المتّصف بأنّه يبال فيه.

ومن الواضح أنّ الحكم المترقّب للماء الجاري المفروغ عن اتّصافه بوقوع البول فيه إنّما هو الانفعال وعدمه.

ويتوقّف حمل السؤال على حكم البول في الماء الجاري: إمّا على التفكيك بين كلمة «الماء الجاري» والجملة الفعلية «يبال فيه» بتقدير أداة الاستفهام بينهما، وإمّا على أنّ السؤال ليس عن حكم المدخول بما هو، أي الماء الجاري المتّصف بوقوع البول فيه، بل عن حكم قيده ووصفه وهو البول فيه، وكلاهما خلاف الظاهر.

وقد يقال: إنّ السؤال والاستفهام لابدّ أن يتعلّق بجملةٍ تامّة؛ لأنّ السؤال دائماً إنّما هو سؤال عن ثبوت شيءٍ لشيء، وهذا إنّمايكون إذا لوحظت بين الشيئين نسبة تامّة. وأمّا حيث يلاحظ أحد الشيئين وصفاً للآخر بنحو النسبة الناقصة، فليس هناك إلّا شيء واحد وهو المقيّد.

ولا بدّ لتصحيح السؤال والاستفهام عنه من ملاحظة شيءٍ آخر، واستحضار نسبةٍ تامّةٍ بينهما ليكون السؤال متّجهاً نحو ذلك. فعلى هذا الأساس إذا لاحظنا رواية سماعة نجد أنّ جملة «يبال فيه» جملة فعلية وتامّة بطبعها، فإن قدّرنا دخول أداة الاستفهام عليها تمّ المطلب، وتحصّل معنىً معقول للسؤال

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٣، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

والاستفهام، فكأنّه قال : سألته عن الماء الجاري هل يبال فيه ؟

وإن جعلنا هذه الجملة بمثابة القيد للماء الجاري خرجت بذلك عن التمامية، وحصلنا على جملةٍ ناقصةٍ مركبةٍ من المقيّد والقيد، وهي جملة «الماء الجاري المبال فيه»، وحينئذٍ يتوقف تعقّل السؤال على تقدير شيءٍ آخر وملاحظة نسبةٍ تامّةٍ بين المقيّد وذلك الشيء الآخر، إذ لا معنى للسؤال عن المقيّد بما هو.

وهذا يعني أنّ التقدير لازم على كلّ حال، وأنّ جملة «سألته عن الماء الجاري يبال فيه» لابدّ أن ترجع : إمّا إلى قولنا : «سألته عن الماء الجاري هل يبال فيه ؟» وإمّا إلى قولنا : «سألته عن الماء الجاري المبال فيه هل هو طاهر ؟»، فلا يبقى في الرواية ظهور في النظر إلى حكم الماء الجاري من حيث الاعتصام، وتكون مجملة.

ثمّ لو سلّمنا الإجمال في سؤال سماعة وعدم تبيّن جهة السؤال فهل يسري هذا الإجمال إلى جواب الإمام، أوْ لا ؟

وهذا بحث كلّي يسري في نظائر المقام في الفقه، ولابدّ من تحقيقه.

فنقول : إنّ إجمال السؤال بالنسبة إلينا يكون بأحد نحوين :

الأوّل : أن نحتمل أن يكون للسؤال ظهور عرفيّ في معنى معيّن، ولكنّا نحن لم نستطع أن نحرز ذلك الظهور وَنُعيِّنه.

الثاني : أن نجزم بأنّ السؤال ليس له ظهور عرفيّ في أحد المعنيين، بل هو مجمل لدىٰ الإنسان العرفي.

ففي النحو الأوّل لا إشكال في سراية الإجمال من السؤال إلى الجواب؛ لاحتمال أن يكون المجيب قد شخّص بالظهور العرفيّ المعنى المقصود للسائل فأجاب عليه، وحيث إنّه مجهول لدينا فيكون الجواب مجملاً.

وأمّا في النحو الثاني فقد يقال : ما دام السؤال مجملاً عرفاً فالمجيب بما هو

إنسان عرفيّ ـ لا بما هو علّام الغيوب ـ يكون السؤال مجملاً بالنسبة إليه أيضاً، فلا يعرف أنّ السائل هل يسأل عن حكم الماء المبال فيه ـ مثلاً ـ أو عن حكم البول في الماء. وفي هذه الحالة إذا أجاب بنفي البأس أمكن التمسّك بالإطلاق الناشئ من ترك الاستفصال، لإثبات أن كلّاً منهما لا بأس به، إذ لو كان الماء المبال فيه مورداً للبأس وكان التبوّل في الماء مورداً لنفي البأس لما صحّ الجواب بنفي البأس بدون تفصيلٍ ما دام السؤال مجملاً لدىٰ المجيب، وما دام المجيب بما هو إنسان عرفيّ يحتمل أنّ السائل يسأل عن حكم المبال فيه.

وبهذا تتحقق ضابطة كلّية لسريان الإجمال من السؤال إلىٰ الجواب إثباتاً ونفياً.

ولكن قد يقال: إنّ السؤال في النحو الثاني وإن كان مجملاً عرفاً ولكنّ المجيب من المحتمل أن يكون قد استطاع التعرّف على غرض السائل ـ رغم إجمال السؤال ـ فأجاب بلحاظه، فيكون الجواب مجملاً أيضاً.

فإن قيل: إنّ تعرّف المجيب على غرض السائل ومورد سؤاله: إمّا أن يكون عن طريق الظهور العرفيّ لصيغة السؤال التي نقلها الراوي إلينا، وإمّا أن يكون عن طريق العلم الغيبيّ، وإمّا أن يكون عن طريق قرائن مكتنفةٍ لم تنقل إلينا في الرواية. والكلّ منفيّ.

أمّا الأوّل فلأنّ المفروض عدم الظهور العرفي.

وأمّا الثاني فلأنّ المجيب يتعامل في مقام التفهيم والتفهّم بما هو إنسان عرفي، ولا يدخل علمه الغيبيّ في ذلك، وإلّا لانسدّ باب الاستدلال بالإطلاق وترك الاستفصال في جميع الموارد.

وأمّا الثالث فلأنّ احتمال القرينة منفيّ على أساس عدم نقل الراوي لها، ولو انفتح احتمال وجود قرائن محذوفةٍ من الراوي لسرى الإجمال إلى سائر الروايات.

وعليه فيتمّ التمسّك بإطلاق جواب الإمام بملاك ترك الاستفصال لإثبات نفي البأس على كلا التقديرين المحتملين في السؤال.

قلنا: قد يأتي أحياناً احتمال أنّ المجيب قد استطاع أن يعيّن غرض السائل لا بقرينةٍ متّصلةٍ ولا بعلم غيبيٍّ، بل بقرائن منفصلةٍ أوجبت أن ينسبق إلى ذهنه من السؤال معنىً خاصّ فأجاب طبقاً له، وهذا كثيراً ما يتّفق للإنسان العرفي. ولا دافع لهذا الاحتمال؛ لأنّ الراوي غير ملزمٍ بنقل القرائن المنفصلة.

نعم، إذا كان لكلام السائل ظهور عرفيّ فعليّ في الاستفهام عن مطلبٍ فنفس أصالة الظهور تنفي وجود قرينةٍ منفصلةٍ على معنىً مخالفٍ لظاهر اللفظ، وبذلك ينفى احتمال اعتماد المجيب على قرينةٍ منفصلةٍ في فهم كلام السائل.

وأمّا حيث يكون كلام السائل مجملاً فلا نافي لاحتمال القرينة المنفصلة، ومعه يكون احتمال اعتماد المجيب عليها قائماً، فلا ينعقد إطلاق في الجواب بملاك ترك الاستفصال.

هذا كلّه في رواية سماعة من حيث الدلالة.

وأمّا من ناحية السند فلا تخلو من إشكالٍ: تارةً بلحاظ ورود عثمان بن عيسى في سندها، الذي أرىٰ أنّ أهمّ مستندٍ لتوثيقه رواية أحد الثلاثة عنه.

واُخرى بلحاظ أنّ الشيخ صرّح في كتابي التهذيب والاستبصار بطريقه، فرواها في الاستبصار عن الشيخ المفيد، عن أحمد بن محمّد بن الحسن، عن أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة[1]. وورد نفس السند في التهذيب مع شيءٍ من الفرق[2].

---

(١) الاستبصار ١: ١٣، الحديث ٢١.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٣٤، الحديث ٨٩.

وهذا يعني : أنّ الشيخ لم يبدأ في نقل الرواية بـ «الحسين بن سعيد» ليؤخذ طريقه إليه من المشيخة والفهرست، بل صرّح بطريقه المشتمل على أحمد بن محمّد بن الحسن، وهو غير موثّق.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ هذا إشكال مطّرد في كثيرٍ من روايات الطهارة من كتاب التهذيب، فإن بنينا على أنّ ذلك لا يمنع من الرجوع إلى الطرق الصحيحة التي للشيخ إلى الحسين بن سعيد وأنّ تصدّي الشيخ إلى ذكر طريقٍ بعينه كان بقصد الاستيفاء والتوسّع، ولم يكن بنكتة التنبيه علىٰ أنّ الرواية غير مأخوذةٍ من كتب الحسين بن سعيد، وأنّها مستثناة من طرق المشيخة والفهرست الأُخرى، فيتمّ الاستدلال بالرواية، وإلّا سقطت الرواية عن الحجّيّة؛ لاشتمال سندها على مَنْ لم يثبت توثيقه.

ومنها : ما ورد في تطهير الثوب المتنجّس بالبول، كصحيح محمّد بن مسلم، حيث أمر بغسله في المركن مرّتين، وفي الماء الجاري مرّةً واحدة[1].

والاستدلال بذلك يمكن تقريبه بوجوه :

الأوّل : أنّ الرواية فرضت ورود المتنجّس على الماء الجاري بقرينة كلمة «في الماء الجاري»، وإذا ضممنا إلى ذلك الدليل الدالّ على اشتراط ورود الماء على المتنجّس عند التطهير بغير المعتصم نستكشف اعتصام الماء الجاري بنحوٍ نقيّد به عمومات الانفعال.

والصحيح : أنّ المقام من موارد دوران الأمر بين المعارضة والتخصص؛ لأنّه لو سلّم وجود دليلٍ على اعتبار ورود الماء على المتنجّس في غير المعتصم من قبيل الروايات الآمرة بصبّ الماء[2] ـ مثلاً ـ فأمر هذه الروايات مع صحيح

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٣٩٧، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات، الأحاديث ٣ و ٤ و ٧.

محمّد بن مسلم دائر بين التخصّص والمعارضة، إذ لو كان الماء الجاري معتصماً فهو خارج ـ تخصّصاً ـ عن موضوع تلك الروايات؛ لأنّ المفروض أنّ موضوعها غير المعتصم. وإذا لم نقل باعتصام الماء الجاري بعنوانه تقع المعارضة بالعموم من وجه؛ لأنّ صحيح محمّد بن مسلم ـ المجوّز لورود المتنجّس على الماء الجاري ـ مطلق من حيث كون الجاري بالغاً حدّ الكرّية، أو لا، وروايات الأمر بالصبّ الملزمة بورود الماء غير المعتصم على المتنجّس مطلقة من حيث كونه جارياً وذا مادّة، أوْ لا. فالتعارض بنحو العموم من وجه.

وهذا معناه أنّ صحيح محمّد بن مسلم: إمّا معارض لروايات الأمر بالصبّ، وإمّا مساوق للتخصّص، وهو من قبيل دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص.

فإن بنينا في أمثال ذلك على تعيين التخصّص بمقتضى أصالة عدم التخصيص، أو أصالة عدم المعارض تمّ الاستدلال بصحيح محمّد بن مسلم ـ مع ضمّه إلى الروايات الآمرة بالصبّ ـ على اعتصام الماء الجاري.

وإذا لم نبنِ على ذلك ـ كما هو محقّق في محلّه ـ فلا موجب للالتزام بالتخصّص، بل يبقى احتمال أن يكون الماء الجاري ـ رغم عدم اعتصامه ـ مطهّراً ولو بورود المتنجّس عليه، خلافاً لدليل اشتراط ورود الماء على المتنجّس في غير المعتصم.

الثاني: أنّ الرواية سكتت عن بيان انفعال الماء الجاري بملاقاة النجس، ومقتضى الإطلاق السكوتيّ والمقاميّ عدم الانفعال، وإلّا لكان على الإمام البيان.

ويرد عليه: أنّ كون الإمام عليه بيان الانفعال لو كان الماء الجاري ينفعل: إن كان بوصفه إماماً مسؤولاً عن تبليغ الأحكام فهذا صحيح، إلّا أنّ سكوته الكاشف عن عدم الانفعال حينئذٍ هو سكوته بما هو إمام، أي سكوته المطلق، لا سكوته في شخص ذلك الخطاب المنقول في صحيح ابن مسلم، وهذا

السكوت المطلق غير ثابت؛ لوجود عمومات الانفعال.

وإن كان ذلك بلحاظ أنّ الإمام في تلك الرواية في مقام البيان من سائر الجهات فسكوته في شخص تلك الرواية كافٍ لنفي الانفعال.

ففيه: أنّ الإمام في تلك الرواية حاله حال أيّ متكلّمٍ يكون الأصل العقلائيّ فيه أنّه في مقام البيان من ناحية مدلول كلامه، لا من ناحية شيءٍ آخر، ومدلول كلامه في شخص تلك الرواية هو مطهّرية الجاري، فلو شكّ في إطلاقها وتقييدها أمكن التمسّك بالإطلاق؛ لأنّ الأصل كونه في مقام بيان المطهّرية وحدودها. وأمّا حال الماء الجاري بعد التطهير فلا يوجد أصل عقلائيّ يقتضي كونه في مقام بيانه.

وإن كان ذلك بلحاظ وجود قرينةٍ على أنّ المتكلّم في مقام بيان حال الماء الجاري بعد التطهير أيضاً ـ وإن لم يكن ذلك مدلولاً لكلامه مباشرة ـ بتقريب: أنّ بيان مطهّرية الماء الجاري لما يرد عليه من المتنجّس مع السكوت عن حال الماء بعد التطهير مظنّة لغفلة السامع وتخيّله عدم نشوء محذورٍ من ناحية ورود المتنجّس على الماء الجاري، فكون هذا البيان مظنّةً لذلك يقتضي ـ عرفاً ـ التنبيه على المحذور لو كان، فمع عدم التنبيه يستكشف عدم المحذور، نظير ما ذكره في الكفاية[1] لنفي اعتبار قصد الوجه من التمسّك بالإطلاق المقاميّ بناءً على عدم إمكان التمسّك بالإطلاق اللفظيّ للخطاب، لأنّ كون قصد الوجه مَعْرَضاً للغفلة نوعاً يوجب التنبيه على دخله.

فيرد على ذلك: أنّ هذا إنّما يتمّ في فرض غفلةٍ نوعيةٍ بحيث توجب ترقّب البيان ولزومه عرفاً لرفعها، فيستكشف من عدمه مطابقة الغفلة للواقع. وأمّا إذا كانت الغفلة شخصيةً فلا يوجد لزوم عرفيّ لرفعها فلا يكشف عدم البيان عن

---

(١) كفاية الأُصول: ٩٧ ـ ٩٨.

مطابقتها للواقع، والمقام من هذا القبيل.

الثالث: أن يقال بعد استظهار كون الغسل بالجاري على نحوٍ يرد فيه الثوب على الماء الجاري: إنّ الماء الجاري في هذه الحالة يعتبر ماء غُسالةٍ تتعقّبها طهارة المحلّ؛ لأنّنا بغمس الثوب فيه وإخراجه منه نطهّر الثوب، فإذا بنينا على الارتكازات التي أفادها السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ واستند إليها في إثبات طهارة الغُسالة التي تتعقّبها طهارة المحلّ أمكن الاستناد إليها في المقام أيضاً.

فكما يقال هناك عند صبّ الماء في الغسلة الأخيرة على المتنجّس: «إنّ الماء لا ينجس رغم ملاقاته للنجس» ـ لأنّه إن كان ينجس بعد الانفصال فهو غريب، وإن كان ينجس بالملاقاة ومع هذا يطهر المحلّ فهو غريب أيضاً ـ كذلك يقال هنا: «إنّ الماء الجاري لا ينجس عند ورود الثوب النجس فيه»؛ لأنّه: إن كان ينجس بعد أخذ الثوب منه فهو غريب، وإن كان ينجس بمجرّد الملاقاة ومع هذا يطهر الثوب فهو غريب أيضاً، ويثبت بذلك عدم انفعال الماء الجاري.

ولكنّ من يبني على الفرق بين الغُسالة وغيرها في الماء القليل لا يمكنه أن يثبت بهذا الوجه في المقام عدم انفعال الماء الجاري مطلقاً، إذ لعلّه من هذه الناحية كالماء القليل.

والصحيح: هو أنّ أصل الارتكازات التّي على أساسها يبنىٰ الحكم بطهارة الغسالة التي تتعقّبها طهارة المحلّ محلّ إشكالٍ، على ما يأتي تحقيقه في بحث الغسالة إن شاء الله تعالى[2].

الرابع: وهو مبنيّ على أن نستفيد من الدليل أنّ غسل الثوب المتنجّس بالماء الراكد الكرّ يعتبر فيه التعدّد، كالراكد القليل إمّا بدعوى: أنّ الغسل في

---

(١) أُنظر التنقيح ١: ٣٧٠ ـ ٣٨٠.

(٢) الجزء الثاني: ١٨٢ ـ ١٨٥.

المِركَن معناه ملء المِركَن بالماء وغسل الثوب به، فيشمل المِركَن الكبير والصغير.

وإمّا بدعوى: أنّ الغسل في المِركَن يحمل على المثال لما يجب فيه التعدّد، وهو غير الجاري من المياه بمقتضى مفهوم قوله: «وإن غسلته في ماءٍ جارٍ فمرّة»، فيشمل الكثير والقليل.

وإمّا بدعوى: التمسّك بإطلاق «اغسل من أبوال ما لا يؤكل لحمه مرّتين»[1]؛ لأنّ المتيقّن خروجه من الإطلاق هو الماء الجاري بمقتضى صحيحة محمّد بن مسلم، وأمّا الراكد الكرّ فيبقىٰ تحت الإطلاق.

فإذا ثبت بأحد هذه البيانات أنّ الثوب المتنجّس لا يطهر بالراكد الكرّ إلّا إذا غسل به مرّتين ويطهر بالماء الجاري إذا غسل به مرّةً واحدةً فيقال: إنَّ نفس الدليل الدالّ على كفاية المرّة الواحدة في الجاري يدلّ بالالتزام العرفيّ على أنّ الماء الجاري ليس أقلّ طهارةً وعصمةً من المياه التي يحتاج فيها تطهير الثوب إلى التعدّد: لأنّ العرف يرى قوّة المطهّرية من شؤون قوّة طهارة الشيء وعصمته في نفسه.

وهذا يعني: أنّ الصحيحة الدالّة بالمطابقة على كفاية المرّة في الجاري تدلّ بالالتزام على أنّه لا يمكن أن يكون الكرّ الراكد أقوى منه عصمةً وطهارةً إذا كان التطهير به محتاجاً إلى التعدّد، فما دام الكرّ الراكد معتصماً بدليله ـ رغم احتياج التطهير به إلى التعدّد في الثوب ـ فالماء الجاري الذي لا يحتاج التطهير به إلى التعدّد أولىٰ بالاعتصام.

ومنها: رواية داود بن سرحان، قال: قلت لأبي عبد الله : ما تقول في ماء الحمّام؟ فقال: «هو بمنزلة الماء الجاري»[2].

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

وتقريب الاستدلال بها: أنّها تُنَزِّل ماء الحمّام منزلة الماء الجاري، وحيث إنّنا نعلم من الخارج بأنّ ماء الحمّام معتصم فلابدّ أن يكون الماء الجاري معتصماً ليصحّ التنزيل.

وقد استشكل في ذلك: تارةً بما في المستمسك[1] وغيره من: أنّ وجه التنزيل في الرواية غير معلوم، فلعلّه أمر آخر غير الاعتصام.

وأُخرى: بأنّ التنزيل إذا كان بلحاظ الاعتصام فلابدّ من الالتزام بأنّ اعتصام الماء الجاري على حدّ اعتصام ماء الحمّام، وحيث إنّ عصمة ماء الحمّام منوطة بالكرّية فيكون الأمر في الجاري كذلك، ولا أقلّ من عدم دلالة الرواية على اعتصام الجاري إلّا في حالة كونه كرّاً.

والجواب على الإشكال الأوّل: بأنّ الارتكازات العرفية تعيّن الجهة المسؤول عنها في قوله: «ما تقول في ماء الحمّام»؛ لأنّ ارتكازية كبرى انفعال الماء بملاقاة النجاسة، وكون الطهارة والنجاسة هي أهمّ الآثار الشرعية الملحوظة في ماء الحمام، وأقربها إلى الذهن العرفيّ المتشرّعي تكون منشأً لانسباق الحيثية المسؤول عنها إلى الذهن وكونها حيثية الاعتصام، ويتعيّن حينئذٍ حمل التنزيل على أنّه بلحاظ الاعتصام، فتكون الرواية ظاهرةً في النظر إلى الاعتصام بلا حاجةٍ إلى الاستشهاد لذلك برواياتٍ أُخرى.

كما ورد في التنقيح[2]، إذ جاء فيه: أنّ تشبيه ماء الحمّام بالجاري موجود في غير رواية داود بن سرحان من الأخبار أيضاً، والمستفاد منها: أنّ التشبيه إنّما هو من حيث الاعتصام.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٣٢.

(٢) التنقيح ١ : ١٢١.

وأنا لم أطّلع على ورود تشبيهٍ لماء الحمّام بالماء الجاري بعنوانه في شيءٍ من روايات الباب.

نعم، ورد ذلك في الفقه الرضويّ[١] الذي لا نبني على كونه روايةً، تبعاً للسيّد الأُستاذ[٢] دام ظلّه.

وورد في رواية ابن أبي يعفور تشبيه ماء الحمّام بماء النهر، غير أنّها رواية مرسلة أيضاً رواها الكلينيّ[٣] عن بعض الأصحاب.

وأمّا الإشكال الثاني فقد أجاب عليه في المستمسك[٤]: بأنّ التنزيل إنّما يقتضي ثبوت حكم المنزَّل عليه للمنزَّل، أي حكم الماء الجاري لماء الحمّام، لا حكم ماء الحمّام للماء الجاري.

وهذا الجواب لا يكفي؛ لأنّنا نريد أن نثبت للماء الجاري اعتصاماً مطلقاً شاملاً لحال عدم الكرّية، وبعد العلم من الخارج بأنّ ماء الحمّام لم يثبت له هذا الاعتصام المطلق الشامل حتّى لحال عدم الكرّية، وإنّما ثبت له الاعتصام المنوط بالكرّية فقد يكون حكم المنزَّل عليه هو الاعتصام المنوط أيضاً، إذ لا كاشف بحسب الفرض عن حكم الماء الجاري إلّا حكم ماء الحمّام المنزّل منزلته، فإذا لم يكن حكم ماء الحمّام هو الاعتصام المطلق فلا دليل على أنّ حكم الجاري هو الاعتصام المطلق.

---

(١) فقه الرضا: ٨٦. مستدرك الوسائل ١: ١٩٤ ـ ١٩٥، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) التنقيح ١: ١١٨ ـ ١١٩.

(٣) الكافي ٣: ١٤، الحديث ١ وعنه في وسائل الشيعة ١: ١٥٠، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٤) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٣٢.

فالتنزيل وإن كان لا يقتضي ثبوت حكم ماء الحمّام للماء الجاري، بل ثبوت حكم الماء الجاري لماء الحمّام ـ كما اُفيد ـ غير أنّ الكاشف عن حكم الماء الجاري إذا كان منحصراً بما نعرفه من حكم ماء الحمّام المنزَّل منزلته فمثل هذا الكاشف لا يمكن أن يكشف عن ثبوت مرتبةٍ للاعتصام في الجاري أوسع من المرتبة الثابتة في ماء الحمّام.

وقد يجاب عليه ـ كما في مصباح الفقيه للمحقّق الهمدانيّ [1] ـ: بأنّ المنزّل منزلة الماء الجاري إن كان هو ماء الحمّام بمعناه الجامع بين القليل والكثير لأمكن أن يقال: إنّ هذا الجامع في طرف المنزّل لمّا كان موضوعاً للاعتصام المنوط بالكثرة ـ لا للاعتصام الفعليّ على كلّ حالٍ ـ فلا يثبت بمعرّفية التنزيل للماء الجاري إلّا ما يكون في قوّة الاعتصام المنوط، فلا تكون دليلاً على اعتصام الجاري القليل.

وأمّا إذا كان المنزّل منزلة الجاري هو ماء الحمّام المتعارف الذي يستبطن الكرّية حتماً فهو ليس موضوعاً للاعتصام المنوط، بل هو موضوع للاعتصام الفعلي؛ لأنّ الكريّة مستبطنة فيه، فيكون الماء الجاري موضوعاً للاعتصام الفعليّ أيضاً. وحيث إنّ الماء الجاري عنوان ينطبق على القليل والكثير فيثبت الاعتصام لهما معاً.

وهناك اعتراض آخر على الاستدلال بالرواية أفاده السيّد الاُستاذ دام ظلّه، وهو: أنّ ماء الحمّام كان مثاراً للأسئلة من الرواة بعد فراغهم عن كبرى انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة واعتصام الكرّ، وبعد وضوح أنّ الحمَّامات المنظورة للرواة كانت تشتمل بمادّتها على كرٍّ بل أكرار من الماء.

---

(١) اُنظر مصباح الفقيه ١: ٦٣ ـ ٦٤.

ومعلومية أنّ كون الماء في الحمّام لا يغيّر أحكامه الثابتة له في غير الحمّام لا يوجد منشأ لإثارة تلك الأسئلة إلّا تشكّك الرواة في أنّ ماء الحوض الصغير هل يعتبر متّصلاً بما في الحوض الكبير بمجرّد وجود أُنبوبٍ بينهما بحيث يكفي هذا لملاحظة المجموع ماءً واحداً وتقوّي أحدهما بالآخر، أوْ لا ؟

وقد تصدّى الإمام لتوضيح اعتصام ماء الحمّام وإزالة التشكّك الواقع في نفوس الرواة، وذلك بتنزيل ماء الحمّام منزلة الماء الجاري.

ومن الظاهر أنّ المياه الجارية في أراضي العرب والحجاز منحصرة بالجاري الكثير، ولا يوجد فيها جارٍ قليل، فالتنظير والتشبيه بلحاظ أنّ الجاري الكثير كما أنّه معتصم لكثرته وتقوّي بعضه ببعضٍ كذلك ماء الحمّام يتقوّى بعضه ببعض، ولو لأجل مجرّد الاتّصال بأُنبوب، فلا نظر في الرواية إلى اعتصام الجاري بالمادة مطلقاً، قليلاً كان أم كثيراً[(١)].

وهذا البيان الذي أفاده السيّد الأُستاذ في الاعتراض وجيه، ولا يتوقّف على دعوى أنّ المياه الجارية في أراضي العرب منحصرة بالجاري الكثير، بل يتمّ حتّىٰ مع فرض تعارف القليل والكثير معاً؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ السبب المثير لأسئلة الرواة عن ماء الحمّام هو التشكّك في وحدته مع اختلاف سطوحه.

ومن الواضح أنّ هذا التشكّك إنّما هو في فرض جريان الماء. وأمّا الماء الساكن المختلف السطوح فلا إشكال عرفاً في وحدته وانفعاله إذا كان قليلاً، وتقوّي بعضه ببعضٍ إذا كان كثيراً، وإنّما يحصل التشكّك في حالة اختلاف السطوح مع الجريان؛ لاحتمال كون الجريان من سطحٍ إلى سطحٍ موجباً لتعدّد الماء.

---

(١) التنقيح ١ : ١٢١ ـ ١٢٢.

وعلى هذا الضوء يمكن أن نفسّر التنزيل في قوله : « ماء الحمّام بمنزلة الماء الجاري » على أساس أنّه في مقام مناقشة هذا التشكّك ، بتوضيح : أنّ جريان ماء الحمّام لا ينافي وحدته ، كما أنّ جريان الماء الجاري الطبيعيّ لا ينافي وحدته ، فكأنّه يريد أن يقول : كما أنّ الماء الجاري الطبيعيّ لا يخرج بالجريان عن الوحدة إلىٰ التعدّد كذلك لا يخرج ماء الحمّام بالجريان عن الوحدة إلى التعدّد .

وفي مقام إفادة هذا المعنى لا يلزم ملاحظة خصوص المياه الجارية الكثيرة ؛ لأنّ المقصود ليس إلّا بيان أنّ الجريان في الماء لا يعدّد الماء المفروض وحدته لولا الجريان . وهذا معنى لا يفرق فيه بين الماء الجاري الكثير ، والماء الجاري القليل ، فلا يرد حينئذٍ على البيان المذكور أنّه لا قرينة على ملاحظة خصوص الكثير من الماء الجاري ومجرّد الغلبة خارجاً لا يوجب الانصراف وظهور اللفظ في الخاصّ .

ومنها : رواية ابن بزيع[1] المتقدّمة ، وما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بها وجوه عديدة :

الوجه الأوّل : مبنيّ على ملاحظة صدر الرواية بدون حاجةٍ إلى ضمّ التعليل المستفاد من قوله : « لأنّ له مادّة » ؛ وذلك بأن يقال : إنّ صدر الرواية ـ وهو قوله : « ماء البئر واسع لا ينجّسه شيء » ـ صريح في اعتصام ماء البئر وعدم انفعاله ، وهذا بنفسه يكفي للحكم باعتصام كلّ ما لَه مادّة من مياه العيون ، بحيث لو كانت رواية ابن بزيع تقتصر على هذا الصدر لكفىٰ في إثبات المطلوب ؛ لأنّ مياه العيون تشترك مع ماء البئر في وجود المادة ، وتختلف عنه في أنّه واقع في قعر الأرض ، بخلاف مياه العيون النابعة على سطحها .

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤١ ، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٢ .

ومن الواضح أنّ الارتكاز العرفيّ يأبى عن دخل خصوصيّة قعر الأرض، وكون الماء النابع لا يتوصّل إليه إلّا بالحفر في الحكم بالاعتصام. فبقرينة هذا الارتكاز تُلغىٰ خصوصية البئرية، ويفهم العرف أنّ موضوع الاعتصام هو ماء البئر، لا بما هو في قعر الأرض، بل بما هو نابع. وبعد إلغاء خصوصية البئرية على هذا النحو يكون صدر الرواية بنفسه دليلاً علىٰ اعتصام مطلق الماء النابع، سواء كان التعليل المصرّح به في ذيل الرواية راجعاً إلى الصدر، أو إلى جزءٍ آخر من فقرات الرواية.

وليس هذا من باب القياس، بل من باب حمل العنوان المذكور في الدليل على المثالية، بقرينة مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي، وتعيين الموضوع الحقيقيّ الذي ذكر ذلك المثال له بتوسّط تلك المناسبات الارتكازية التي تكون ـ باعتبارها من القرائن اللبّية المتّصلة ـ منشأً لانعقاد ظهور الدليل نفسه في ذلك، فيكون العمل على ظهور الدليل. وهذا تقريب صحيح، ولعلّه أوضح التقريبات في المقام.

الوجه الثاني مبنيّ على أنّ العرف لا يلغي بمناسباته الارتكازية خصوصية البئرية، فنستعين في إلغائها بقرينةٍ لفظيةٍ مأخوذةٍ من صدر الرواية أيضاً، أي من قوله: «ماء البئر واسع لا ينجّسه شيء»، بقطع النظر عن الجمل المتعقّبة لذلك.

وتوضيحه يتوقّف على شرح معنى كلمة «واسع»، فإنّ السعة في كلمة «واسع» إمّا بمعنى السعة في الحكم فتكون مساوقةً للاعتصام المعبرَّ عنه بقوله: «لا ينجّسه شيء» وإمّا بمعنى السعة في الحجم فتكون بياناً لنكتة الاعتصام.

وحيث إنّ السعة في الحكم وصف للماء بلحاظ حكمه لا بلحاظ نفسه فلا يخلو توصيف الماء بهذا المعنى من السعة من عناية، بخلاف السعة بالمعنى الثاني فإنّها وصف للماء حقيقةً.

فقد يقال على هذا الأساس بظهور السعة في المعنى الثاني، غير أنّه رجَّح في المستمسك[١] أن تكون السعة بمعنى السعة في الحكم لا بمعنى الكثرة؛ لأنّ الكثرة أمر خارجيّ عرفي، فيكون حمل كلمة «واسع» عليه خلاف ظاهر البيان الوارد من الشارع، ولا سيّما بملاحظة عدم المناسبة في التعبير عن الكثرة بالسعة.

ولكنّ هذا الترجيح ممّا لا يمكن قبوله؛ لأنّ الكثرة وإن كانت أمراً خارجياً ولكنّ ذكر الشارع له يناسب حاله بما هو شارع إذا كان الغرض من ذكره التنبيه على نكتة الاعتصام، ومناط الحكم بعدم الانفعال الذي بيّنه بقوله: «لا ينجّسه شيء»، فكأنّه قال: «لا ينجّسه شيء لأنه واسع»، فليس ذكر السعة لمجرّد الإخبار عن أمرٍ خارجيٍّ ليقال: إنّه منافٍ مع ظهور حال الشارع، بل تمهيد لبيان الحكم الذي تستتبعه هذه السعة، وإشارة إلى نكتة ذلك الحكم، خصوصاً إذا كان المراد بالسعة: الكثرة المعنوية، لا الكثرة الفعلية.

ونريد بالكثرة الفعلية: ما هو موجود بالفعل من الماء في جوف البئر. ونريد بالكثرة المعنوية: ما هو موجود في عروق الأرض من الرطوبات التي تتكوّن منها مادة ماء البئر.

وظاهر قوله: «ماء البئر واسع» كونه بطبعه مساوقاً للسعة، وهذا قرينة على أنّ نظره في توصيفه بالسعة إلى ما هو موجود في عروق الأرض من المادة، لا إلى ما هو موجود بالفعل من الماء في البئر، إذ ليس الغالب في هذا الماء أن يكون كثيراً. فبهذه القرينة تكون كلمة «واسع» ظاهرةً في النظر إلى ما في المادة. وحيث إنّ ما في المادة ليس ماءً بالفعل وإنّما هو رطوبات على الأغلب فكأنّ الإمام في مقام بيان أنّ ماء البئر مصداق للكبرى الارتكازية المفروغ عنها، وهي عصمة

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٢٥.

الماء الكثير، وهي مصداقية لا تخلو من عناية؛ لأنّ كون ماء البئر كثيراً إنّما هو بما في المادة، وما في المادة ليس في الغالب ماءً بالفعل، بل رطوبات، فبعناية تنزيل تلك الرطوبة منزلة الماء المتّصل بعضه ببعض يكون ماء البئر مصداقاً للماء الكثير، وباعتبار هذه العناية احتاج الإمام إلى توصيف ماء البئر بأنّه واسع تنبيهاً على هذه العناية، وإشارةً إلى نكتة الاعتصام في ماء البئر. وأين هذا من الإخبار عن مجرّد أمرٍ خارجيٍّ ليقال: إنّه خلاف الظاهر؟!

وأمّا ما اُفيد من عدم المناسبة في التعبير عن الكثرة بالسعة ففيه: أنّ السعة لم يُرَدْ منها الكثرة بمفهومها، بل حيث إنّ للماء حجماً والحجم يتّصف بالسعة فيصحّ توصيف الماء بأنّه واسع، كما يقال: «مكان واسع» و «بلد واسع»، وهذا يعطي في الماء معنى الكثرة.

نعم، قد يستشهد لكون السعة بمعنى السعة في الحكم بأنّ قوله: «لا ينجّسه شيء» لم يعطف بالواو على كلمة «واسع»، وحذف حرف العطف قد يكون قرينةً عرفاً على أنّ الثاني مجرّد تكرارٍ للأوّل، فيدلّ على أنّ السعة بمعنى السعة في الحكم.

ولكن لو سلّم أنّ حذف حرف العطف يدلّ على شيءٍ فيكفي في ذلك كون الثاني متفرّعاً عن الأوّل، ومن شؤونه، من قبيل قوله في موثّقة عمّار الواردة في العصير العنبي: «خمر لا تشربه»[1].

وإذا تمّ لدينا استظهار أنّ السعة بمعنى مساوق للكثرة، وأنّ المراد بالكثرة: الكثرة المعنوية بعناية تنزيل ما في المادة من رطوباتٍ منزلة الماء الفعليّ المتّصل بعضه ببعضٍ فمن المعلوم أنّ الظاهر من ذكر السعة في صدر الرواية بيان نكتة

---

(١) تهذيب الأحكام ٩: ١٢٢، الحديث ٥٢٦.

الحكم الذي يتلوه. وبهذا يرجع قوله: «ماء البئر واسعٌ لا ينجّسه شيء» إلى القول: بأنّ ماء البئر لا ينجّسه شيء؛ لأنّه ذو سعةٍ وكثرةٍ معنوية، فيسري الحكم إلى كلّ ما كان كثيراً بهذا النحو من الكثرة المعنوية.

وهذا الوجه يتمّ ـ كالوجه الأوّل ـ بدون حاجةٍ إلى الاستعانة بالتعليل الوارد في ذيل الرواية المستفاد من قوله: «لأنّ له مادة».

الوجه الثالث: التمسّك بالتعليل المستفاد من قوله: «لأنّ له مادة» بدعوى: أنّ مقتضى تعليل الحكم باعتصام ماء البئر بالمادة إلغاء خصوصية المورد ـ أي البئرية ـ وإسراء الحكم بالاعتصام إلى سائر موارد وجود المادة.

وهذا الوجه يتوقّف على إرجاع التعليل بالمادة إلى الحكم بالاعتصام، وفي ذلك بحث.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ ما قبل فقرة «التعليل» توجد عدّة مقاطع:

الأوّل: «ماء البئر واسع».

الثاني: «لا ينجّسه شيء».

الثالث: «إلّا أن يتغيّر».

الرابع: «فينزح».

الخامس: «حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه».

فلا بدّ من تحقيق حال هذه المقاطع الخمسة من حيث صلاحية التعليل بالمادة للرجوع إلى أيّ واحدٍ منها.

أمّا المقطع الأوّل المتكفِّل لإثبات السعة فمن الممكن تعليله بالمادة؛ لأنّ مردّ السعة المعنوية لماء البئر إلى مادته، كما أشرنا سابقاً.

وكذلك الأمر في المقطع الثاني المتكفِّل للحكم بالاعتصام.

وأمّا المقطع الثالث فهو متكفِّل للحكم بالانفعال بالتغيّر، ولا معنى لإرجاع

التعليل بالمادة إليه ؛ لأنّ نجاسة الماء المتغيّر لا تتوقّف على المادة .

وأمّا المقطع الرابع ـ وهو الأمر بالنزح ـ فهو على حدِّ الأمر بالغسل إرشاد إلى مطهّرية النزح المذهب للتغيّر ، فكما يستفاد من الأمر بالغسل الحكم بطهارة الشيء عند غسله كذلك يستفاد من الأمر بالنزح المذهِب للتغيّر الحكم بطهارة ماء البئر ، ويمكن إرجاع التعليل إليه بأن تكون المادة علّةً في حصول الطهارة عند تحقّق النزح الموجب لزوال التغيّر .

وأمّا المقطع الخامس ـ وهو قوله : « حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه » ـ فليس له مفاد مستقلّ ؛ لأنّ حرف الانتهاء ـ وهو « حتى » ـ إنّما يدلّ على نسبةٍ ناقصةٍ مرجعها إلى تحديد مقدار النزح المأمور به .

نعم ، هناك قضية متصيَّدة من هذا المقطع ، وهي : أنّ زوال التغيّر مترتّب على النزح . وهذه قضية يصحّ تعليلها بالمادة ؛ لأنّ المادة هي التي تؤدّي إلى ترتّب زوال التغيّر على النزح ، نتيجةً لما يستجدّ بالنزح من ماء .

ولكن حيث إنّ هذه القضية متصيَّدة وليست مدلولاً مباشراً للكلام فإرجاع التعليل إليها لا يخلو من عناية .

وعلى هذا فأمر التعليل بحسب الاستظهار العرفيّ يدور بين ثلاثة أُمور ، وهي : السعة ، والاعتصام ، والطهارة بعد زوال التغيّر . فإذا كان التعليل راجعاً إلى الحكم بالاعتصام تمَّ الاستدلال به على المطلوب . وكذلك إذا كان راجعاً إلى السعة ؛ لأنّ السعة إذا كانت بمعنى السعة في الحكم فتعليلها بالمادة هو بنفسه تعليل للاعتصام بالمادة . وإذا كانت بمعنى الكثرة فتكون دالّةً على ما هو المناط لاعتصام البئر ، ويكون التعليل بالمادة موضِّحاً أنّ المقصود بالسعة : السعة المعنوية ، فيتعدّى إلى سائر موارد السعة المعنوية الناشئة من المادة .

وأمّا إذا كان التعليل راجعاً إلى حصول الطهارة بعد ارتفاع التغيّر بالنزح

فيكون دالّاً على مطهّرية المادة، ولا يبقى فيه دلالة على أنّ المادة ملاك للاعتصام في نفسه ما لم تضمّ إلى ذلك عناية أنّ الدفع أهون من الرفع، وأنّ المطهّر من النجاسة دافع لها، على ما سوف يأتي في الوجه الرابع إن شاء الله تعالى.

وحيث إنّ الحكم بالمطهّرية أقرب إلى التعليل في سياق الرواية من الحكم بالاعتصام فقد يقال: إنّ رجوع التعليل إلى المطهّرية هو المتيقّن بحسب الظهور العرفي، وأمّا رجوعه إلى الاعتصام: فإن كان بنحوٍ يختصّ به فهو خلاف الظاهر، وإن كان بنحوٍ يشمله مع الحكم بالمطهّرية فهو محتاج إلى القرينة، فلا يكون في الرواية ظهور في رجوع التعليل إلى الحكم بالاعتصام.

وعلى هذا الأساس يتوقّف تصحيح الوجه الثالث على إحدى دعويين:

إمّا دعوى: استظهار رجوع التعليل إلى الحكم بالاعتصام ولو مستقلاً؛ لأنّ صرف التعليل من المتأخّر إلى المتقدّم في السياق وإن كان خلاف الظاهر بطبعه ولكنّ ذلك فيما إذا لم يستظهر كون المتقدّم هو محور الكلام، ومحطّ النظر الرئيسيّ للمتكلّم، وكون ما بعده ملحوظاً في مقام الإفادة بنحو التبعية. وحيث إنّ الكلام في الرواية مسوق بصورةٍ رئيسيةٍ لإفادة الاعتصام فيكون ظاهراً في رجوع التعليل بالمادة إليه.

وإمّا دعوى: أنّ الحكم بالطهارة بعد ارتفاع التغيّر هو عين الحكم بالاعتصام المبيّن أوّلاً، فهناك حكم واحد بالاعتصام والطهارة قد بيّن في الرواية ببيانٍ واحدٍ بقوله: «واسع لا ينجّسه شيء»، واستثني من ذلك صور فعلية التغيّر، فلا يوجد بيانان ـ أحدهما بيان للاعتصام حدوثاً، والآخر بيان لارتفاع النجاسة بقاءً ـ ليكون التعليل مجملاً لتردّده بينهما.

وكلتا الدعويين بلا موجبٍ ولا قرينة، إذ أنّ قوله: «فينزح حتّى يذهب الريح» ظاهر في كونه بياناً لإفادة المطهّرية على حدّ بيانية الأوامر بالغسل لذلك،

فهناك إذن بيان آخر وراء بيان الاعتصام في صدر الرواية، ولا قرينة على كون البيان الثاني ملحوظاً على نحو التبعية بالنسبة إلى البيان الأوّل.

الوجه الرابع: وهو مبنيّ على تسليم رجوع التعليل بالمادة إلى الحكم بالطهارة بعد ارتفاع التغيّر بالنزح، وحاصله: أنّ المادة إذا كانت مطهّرةً ورافعةً للنجاسة بمقتضى المدلول المطابقيّ للتعليل فهي دافعة وعاصمة بمقتضى المدلول الالتزاميّ له؛ لأنّ رافعيته للنجاسة تستلزم عرفاً ـ وبنكتة ارتكاز أهونية الدفع من الرفع ـ كونه دافعاً لها أيضاً، وهو معنى الاعتصام.

وقد يقال: إنّ أهونية الدفع من الرفع تقتضي أن تكون المادة صالحةً لدفع النجاسة التي تصلح لرفعها. وهناك نحوان من النجاسة:

أحدهما: النجاسة بالتغيير التي يبتلى بها الماء المعتصم.

والآخر: النجاسة بالملاقاة التي يبتلى بها الماء غير المعتصم.

وقد ثبت بالمدلول المطابقيّ للتعليل أنّ المادة رافعة للنجاسة الناشئة من التغيير حينما يزول التغيّر. ومن الواضح أنّ المادة غير صالحةٍ لدفع هذه النجاسة؛ لأنّ دفعها معناه: منع النجاسة عن الماء عند تغيّره، وهذا معلوم العدم.

وأمّا النجاسة الناشئة من الملاقاة فلم يثبت بالتعليل كون المادة رافعةً لها لكي يثبت أنّها دافعة أيضاً. وما هو المطلوب بالتعليل كون المادة رافعةً لها لكي يثبت أنّها دافعة أيضاً. وما هو المطلوب في المقام أن نثبت كون المادة دافعةً للنجاسة الملاقاتية لكي يتحقّق اعتصام الماء النابع، وما لم يثبت كون المادة رافعةً لهذه النجاسة الملاقاتية لا يثبت كونها دافعةً لها، وأمّا رافعيتها للنجاسة التغييرية فلا يكفي لاثبات المطلوب.

فإن قيل: إذا ثبت أنّ المادة رافعة للنجاسة التغييرية يثبت أيضاً كونها رافعةً للنجاسة الملاقاتية؛ لأنّ النجاسة التغييرية أشدّ من النجاسة الملاقاتية، وما يرفع

الأشدّ يرفع الأضعف. وإذا ثبت كون المادة رافعةً للنجاسة الملاقاتية بهذا البيان استكشفنا من ذلك أنّها دافعة للنجاسة الملاقاتية أيضاً، وهو معنى الاعتصام.

فكأنّنا نعمل ملازمتين عرفيتين:

إحداهما: أنّ رفع النجاسة الشديدة بالمادة يلزم منه رفع النجاسة الأضعف بالمادة أيضاً.

والاُخرى: أنّ دفع النجاسة الأضعف بالمادة يلزم منه دفعها بالمادة أيضاً.

قلنا: بالإمكان المناقشة في الملازمة العرفية الاُولى؛ وذلك لأنّ رافعية المادة للنجاسة الشديدة وإن كانت تستلزم عرفاً رافعيتها للنجاسة الأضعف بالأولويّة إلّا أنّ هذا إنّما يصح فيما إذا حفظت ظروف متماثلة في الحالتين، ففي رفع المادة للنجاسة الناشئة من التغيير لا ترفع المادة هذه النجاسة إلّا بشرط زوال التغيّر، فإذا أردنا الاحتفاظ بظرف مماثلٍ بالنسبة إلى رفع المادة للنجاسة الأضعف يجب أن نقول: بأنّ لازم ذلك أنّ المادة ترفع النجاسة الناشئة من الملاقاة بعد زوال الملاقاة. فالملاقاة بمثابة التغيّر فكما لا ترفع المادة للنجاسة التغييريّة إلّا بعد ارتفاع التغيّر قد لا ترفع النجاسة الملاقاتية إلّا بعد ارتفاع الملاقاة، وهذا لا يثبت المطلوب، وهو عدم انفعال الماء النابع بالملاقاة.

فإن قيل: إنّ مقتضى خبر ابن بزيع أنّ ماء البئر يطهر بعد زوال التغيّر بسبب المادة، سواء أكان عين النجس لا يزال موجوداً أم لا، وهذا يعني أن المادة تمنع عن النجاسة الملاقاتية أيضاً، وهو معنى الاعتصام.

قلنا: لا إشكال في أنّ ماء البئر بعد زوال التغيّر يعتبر طاهراً ولو كان عين النجس فيه، إلّا أنّ عدم تأثير ملاقاة النجس في انفعاله قد لا يكون بسبب المادة؛ لأنّ ماء البئر معتصم على أيّ حالٍ، والرواية نصّ في ذلك، وإنّما التأمّل في أنّ اعتصامه هل هو لكونه ماء بئرٍ، أو لكونه ماءً نابعاً. والتعليل بالمادة إنّما هو تعليل

لارتفاع النجاسة التي نشأت من التغيّر، وأمّا عدم الانفعال بالملاقاة فهو من شؤون اعتصام ماء البئر المفروغ عنه، والذيبعد لم يتبين حتّى الآن هل هو من شؤون البئرية أو المادة؟

فإن قيل: إنّ النجاسة التي ترفعها المادة بمقتضى التعليل هي نجاسة غير مقرونةٍ بالتغيير، فيصح أن يقال: إنّ المادة إذا كانت رافعةً لنجاسة غير مقرونةٍ بالتغيير فهي دافعة أيضاً لكلّ نجاسةٍ غير مقرونةٍ بالتغيير.

قلنا: إنّ ما ثبت بالتعليل كون المادة رافعةً للنجاسة التي نشأت من التغيير بعد زوال التغيير، ولم يثبت بالتعليل بنحوٍ كلّيٍّ أنّ المادة دافعة لكلّ نجاسةٍ غير مقرونةٍ بالتغيير ليثبت كونها دافعةً لكلّ نجاسةٍ غير مقرونةٍ بالتغيير الذي هو معنى الاعتصام.

نعم، قد يتمَّم هذا الاستدلال بضمِّ أدلّةٍ لبّيةٍ منفصلة؛ وذلك بأن يقال: إنّ المادة لما كانت ترفع النجاسة التغييرية بعد زوال التغيّر فلا يحتمل أن تكون النجاسة الملاقاتية أشدَّ بحيث تبقى حتّى بعد زوال الملاقاة رغم وجود المادة.

وإذا ثبت أنّ الماء النابع لا يحكم عليه بالنجاسة بعد زوال الملاقاة بسبب المادة فيثبت أنّه لا يحكم عليه بها في ظرف فعلية الملاقاة أيضاً، إذ لا يوجد قول بالتفكيك بين الأمرين، بمعنى: أنّ الماء النابع: إمّا أن ينفعل بالملاقاة وتبقى النجاسة حتّى بعد زوال نفس الملاقاة، وإمّا أن لا ينفعل بالملاقاة من أول الأمر، فإذا انتفى الأوّل تعيّن الثاني.

الوجه الخامس: وهو مبنيّ ـ كالوجه السابق أيضاً ـ على رجوع التعليل إلى ارتفاع النجاسة.

وتقريبه: أنّ الماء النابع إذا لاقى النجاسة: فإمّا أن لا ينفعل أصلاً، وإمّا أن ينفعل ويبقى على النجاسة رغم وجود المادة، وإمّا أن ترتفع عنه النجاسة بمجرّد

حدوثها بسبب المادة. والأوّل هو المطلوب. والثاني خلاف ما دلّت عليه رواية ابن بزيع من كون المادة سبباً في ارتفاع النجاسة. والثالث لغو وغير معقولٍ عرفاً، إذ لا معنى لأن يحكم على الماء النابع بالنجاسة مع رفعها في الآن الثاني، فيتعيّن الأوّل وهو المطلوب.

وهذا البيان ظهر جوابه ممّا ذكرناه في مناقشة الوجه السابق، فإنّ هنا ـ بقطع النظر عن الإجماع ونحوه من الأدلّة اللبّية ـ احتمالاً رابعاً، وهو: أن ينجس الماء النابع بالملاقاة، ولا يطهر بسبب المادة إلّا بعد ارتفاع الملاقاة، فمثل هذه النجاسة ليست لغواً كالنجاسة آناً ما؛ لأنّ المفروض استمرارها ما دام عين النجس في الماء. كما أنّها ليست على خلاف ما دلّت عليه رواية ابن بزيع من كون المادة علّةً لارتفاع النجاسة؛ لأنّ غاية ما دلّت عليه هذه الرواية ـ كما عرفنا سابقاً ـ أنّ المادة علّة لارتفاع النجاسة الناشئة من التغيير بعد زوال التغيّر، وهذا لا يلزم منه بالأولوية ارتفاع النجاسة الناشئة من الملاقاة مع فعلية الملاقاة.

وعلى كلّ حالٍ فقد اتضح أنّ أحسن ما يستدلّ به على اعتصام الماء النابع هو خبر ابن بزيع بتقريبه الأوّل والثاني من الوجوه الخمسة التي أوضحناها.

المقام الثاني: في تحقيق النسبة بين دليل اعتصام الماء النابع ودليل انفعال الماء القليل بالملاقاة.

فقد ذكر السيّد الأُستاذ[1] دام ظلّه: أنّ دليل انفعال الماء القليل الشامل للماء النابع القليل هو مفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء»[2]، ودليل

---

(١) التنقيح ١: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ١٥٩، الحديث ٦.

اعتصام الجاري ولو كان قليلاً : خبر ابن بزيع . ومن هنا قد يتوهّم أنّ النسبة بينهما العمومُ من وجه ، فيتعارضان في النابع القليل ، ويفترق المفهوم بالقليل الراكد ، ويفترق خبر ابن بزيع بالنابع الكثير .

ولكنّ الصحيح : تقدّم خبر ابن بزيع على المفهوم ؛ وذلك :

أمّا بناءً على الاستدلال بالتعليل في قوله : « لأنّ له مادة » ـ كما هو الصحيح عند الأُستاذ دام ظلّه ـ فلأنّ التعليل يكون أخصّ مطلقاً من المفهوم ؛ لأنّ المفهوم ينفي وجود ملاكٍ للاعتصام غير الكثرة ، والتعليل صريح في أنّ المادة ملاك للاعتصام ، فيكون أخصّ مطلقاً من ذلك النفي ، فيتقدّم عليه بالتخصيص .

وإن شئتم قلتم : إنّ ما علّل اعتصامه بالمادة لا يعقل أن يراد به الكثير خاصّةً ؛ لأنّ الكثير معتصم بنفسه بلا حاجةٍ إلى ملاحظة المادة ، فالتعليل المذكور نصّ في شمول الاعتصام المعلّل للقليل ، فيتعيّن تقييد دليل انفعال الماء القليل بغير النابع .

وأمّا بناءً على غضّ النظر عن التعليل بالمادة والاقتصار على الاستدلال بصدرها فبالإمكان أن نستدلّ بصدرها على طهارة ماء البئر ، سواء كان قليلاً أو كثيراً ، فيكون معارضاً بالعموم من وجه ، مع ما دلّ على انفعال الماء القليل ، سواء كان راكداً أو بئراً ، ويتعيّن عندئذٍ تقديم صدر الصحيحة على دليل الانفعال ؛ لأنّنا إذا قدّمنا صدر الصحيحة فلا يلزم منه إلغاء دليل انفعال الماء القليل وسلخ عنوان الماء القليل عن الموضوعية للانفعال رأساً ، بل يلزم منه تضيّق دائرة دليل الانفعال .

وأمّا إذا عكسنا الأمر وقدّمنا دليل إنفعال الماء القليل على الصحيحة فهو يستلزم انحصار اعتصام البئر بما إذا كان كرّاً ، وهذا يعني إلغاء عنوان البئر وسلخه عن الموضوعية للاعتصام رأساً ، إذ يكون حاله حال غيره من المياه التي لا تعتصم

إلّا بالكثرة، فيصبح أخذ عنوان ماء البئر في الصحيحة لغواً. وحيث إنّ حمل كلام الحكيم على اللغو غير ممكنٍ فيكون هذا موجباً لتقدّم رواية ابن بزيع على دليل الانفعال.

هذا حاصل ما أفاده السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في تحقيق النسبة بين الدليلين بلحاظ الاستدلال بالتعليل في رواية ابن بزيع، وبلحاظ الاستدلال بصدر الرواية.

وما أفاده على كلا اللحاظين فيه بحث:

أمّا ما أفاده بناءً على ما اختاره من الاستدلال بالتعليل بالمادة الوارد في ذيل رواية ابن بزيع فتوضيح الحال فيه:

إنّ دعوى الأخصّية على هذا التقدير إنّما تتمّ لو كان الاستدلال بالتعليل على النحو الذي بيّنّاه في الوجه الثالث من الوجوه الخمسة المتقدّمة لتقريب دلالة الرواية، فإنّ التعليل على هذا الوجه يكون تعليلاً لنفس الحكم بالاعتصام ابتداءً، فلا يمكن أن يختصّ الاعتصام المعلّل بالكثير؛ لأنّ اعتصام الكثير مستند إلى ذاته، لا إلى مادته، فالتعليل بنفسه يكون قرينةً على أنّ الملحوظ هو الماء القليل ذو المادة، فيكون أخصّ مطلقاً من دليل الانفعال.

غير أنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ لم يستدلَّ بالرواية بذلك التقريب، بل افترض رجوع التعليل إلى ارتفاع النجاسة، لا إلى الاعتصام، واستفاد الاعتصام من أولوية الدفع من الرفع عرفاً، فالمدلول المطابقيّ للتعليل ليس هو بيان ملاك الاعتصام، بل بيان ملاك المطهّرية والرافع للنجاسة بعد زوال التغيير.

وإذا كان هذا هو مدلول التعليل فمن الواضح أنّ شموله للتعليل إنّما يكون بالإطلاق، لا بالنصوصية، وهو كأيّ إطلاق آخر قابلٍ للتقييد دون أن يلزم محذور زائد، بأن يلتزم ـ مثلاً ـ بأنّ مطهّرية المادة للماء المتنجّس تختصّ بما إذا كان

الماء المتنجّس كثيراً في نفسه، فالماء الكثير المتنجّس يطهر بالمادة ـ دون القليل ـ بناءً على التقييد.

وبهذا يتّضح أنّ التعليل بناءً على إرجاعه إلى المطهّرية يكون شموله للقليل بالإطلاق، وهذا يعني: أنّ دلالته الالتزامية على كون المادة دافعةً للنجاسة عن القليل النابع من شؤون الإطلاق أيضاً، فيقع هذا الإطلاق طرفاً للمعارضة مع إطلاق دليل انفعال الماء القليل، دون أخصّيةٍ لأحدهما من الآخر.

فهناك فرق كبير بين أن يكون التعليل في الرواية مسوقاً لبيان الاعتصام ابتداءً وتعليله بالمادة، وبين كونه مسوقاً لبيان ارتفاع النجاسة وتعليله بالمادة، فإنّه على الأوّل لا يمكن تخصيصه بخصوص الكثير، بل يكون نصّاً في النظر إلى القليل، إذ لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة.

وأمّا على الثاني فالتعليل قابل لأنْ يتخصّص بالكثير، غاية الأمر أنّ له إطلاقاً للقليل، وإطلاقه له يستلزم إفادة الاعتصام بنكتة أنّ الدفع أهون من الرفع. وبهذا يعارض إطلاقه مع إطلاق دليل انفعال القليل، ولا يكون أخصّ منه؛ لإمكان تخصيص التعليل بخصوص الكثير بأن تكون المطهّرية متوقّفةً على المادة، وكون الماء المطهَّر ـ بالفتح ـ كثيراً في نفسه.

وأمّا ما أفاده السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بناءً على الاستدلال على اعتصام ماء البئر ولو كان قليلاً بإطلاق صدر الصحيحة فتوضيح الحال فيه: أنّ تقديم دليل انفعال الماء القليل على صدر الصحيحة وإن كان يستلزم كون ماء البئر ـ كغيره من المياه ـ لا يعتصم إلّا بالكثرة إلّا أنّ هذا ليس فيه محذور، ولا يلزم منه أن يكون أخذ عنوان ماء البئر في الصحيحة لغواً؛ لإمكان أن يكون الغرض من قوله: «ماء البئر واسع لا ينجّسه شيء» هو التنبيه على أنّ حال ماء البئر كحال غيره من المياه الراكدة التي تعتصم في حال الكثرة؛ وذلك لأنّ ماء البئر مظنّة في نفسه لأن يكون

أسوأ من المياه الراكدة الاعتيادية بحيث لا يعتصم حتّى بالكثرة.

ولهذا ذهب جلّ علماء الطائفة ـ مئات السنين ـ إلى انفعاله بالملاقاة ولو كان كثيراً، فهذا كاشف عن أنّ ماء البئر كان في الأنظار المتشرّعية في معرض أن يكون أسوأ حالاً من غيره من المياه بحيث لا يعتصم ولو كان كثيراً، فإذا فرض اختصاص الاعتصام المجعول في صدر الصحيحة مجال الكثرة لا يلزم من ذلك لغويّتها، بل كونها بصدد بيان أنّ ماء البئر كغيره من المياه التي تعتصم بالكثرة.

نعم، لو كان ماء البئر ممّا لا يحتمل متشرّعياً كونه أسوأ من غيره من المياه الراكدة فيتعيّن أن يكون غرض المولى من التصدّي لأخذ عنوان البئر في موضوع كلامه والحكم عليه بالاعتصام بيان امتيازٍ له على سائر المياه بكونه معتصماً ولو كان قليلاً.

وإن شئتم قلتم: إنّ العنوان الذي اُخذ في موضوع الحكم: تارةً يحتمل ـ بحسب التصورات المتشرعية النوعية ـ كونه مانعاً عن ذلك الحكم، واُخرى لا يحتمل ذلك، وإنّما المحتمل كونه مناطاً لثبوته.

ففي الأوّل لا ينعقد للدليل ظهور في كون العنوان دخيلاً في الحكم، بل غاية ما يستفاد منه عدم كونه مانعاً.

وفي الثاني ينعقد ذلك الظهور، وماء البئر في المقام في معرض احتمال أن يكون أسوأ من غيره بحيث لا يعتصم كثيره أيضاً، كما يحتمل أن يكون معتصماً حتّى في القلّة.

فإن تمّ إطلاقه للقليل ثبت اعتصامه، ودخل عنوان ماء البئر في الاعتصام. وأمّا إذا سقط إطلاقه للقليل بالمعارضة مع إطلاق دليل انفعال الماء القليل فلا يبقى ما يدلّ على أنّ أخذ عنوان ماء البئر من أجل دخله في الاعتصام، بل يحتمل أن يكون لنفي مانعيّته عن المقدار الثابت عن الاعتصام لسائر المياه.

والتحقيق إذن على ضوء ما قلناه: أنّ حال النسبة بين دليل اعتصام الماء

النابع ودليل انفعال الماء القليل يختلف باختلاف نوع الدليل المعتمد عليه في إثبات اعتصام الماء النابع.

فإن كان الدليل هو رواية ابن بزيع بلحاظ إرجاع التعليل بالمادة إلى الحكم بالاعتصام، أو استظهار كون كلمة «واسع» ـ بالمعنى الذي شرحناه سابقاً ـ بياناً لنكتة الاعتصام، فدليل الاعتصام أخصّ مطلقاً من دليل انفعال الماء القليل؛ لأنّه يكون ناظراً إلى القليل بنفسه، إذ لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة وبالسعة المتمثلة في تلك المادة.

وكذلك يقدّم دليل الاعتصام إذا كان هو رواية داود بن سرحان؛ لظهورها في أنّ الماء الجاري بعنوانه موضوع للاعتصام، فلو قدّم عليه دليل انفعال الماء القليل للزم إلغاء العنوان رأساً.

وأمّا إذا كان مدرك الاعتصام رواية ابن بزيع بالتقريب الأوّل أو الرابع أو الخامس فالدلالة على اعتصام القليل بالإطلاق، ولا موجب لتقدّمه على دليل الانفعال.

وكذلك الأمر إذا كان المدرك رواية محمّد بن مسلم؛ لأنّها لو دلّت على الاعتصام فإنّما تدلّ على ذلك بإطلاقها لفرض ورود المتنجّس على الماء الجاري، أو بإطلاقها لفرض كون البول موجوداً بعينه في الثوب عند وروده على عين المتنجّس.

وأمّا إذا كان المدرك للاعتصام رواية سماعة فقد يقال: إنّ دلالتها على اعتصام القليل النابع بالإطلاق؛ لأنّ نفي البأس عن الماء الجاري الذي يبال فيه شامل للقليل الجاري بالإطلاق، فيكون معارضاً مع دليل انفعال الماء القليل.

وقد يقال: إنَّ ظاهر السؤال والجواب في رواية سماعة أنّ عنوان الماء الجاري دخيل في الحكم، وحيث يلزم من تقييد الجواب بالكثير طرح هذا الظهور، فلابدّ من تقديم رواية سماعة على أدلة الانفعال.

ثم في التقادير التي نفرض فيها التعارض بالعموم من وجهٍ بين دليل انفعال الماء القليل ودليل اعتصام الماء النابع لابدّ من تشخيص المرجع بعد تساقط الإطلاقين.

وقد أُفيد في المستمسك: أنّ المرجع عموم النبويّ الدالّ على اعتصام الماء مطلقاً ولو كان قليلاً ما لم يتغيّر[1]، ومثل النبويّ الذي أُفيد رواية حريز: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ واشرب»[2].

ولكن قد يقال في مقابل ذلك: إنّه يوجد مرجع فوقيّ في مرتبة ذلك المرجع يدلّ على النجاسة، وهو ما دلّ على انفعال الماء مطلقاً بملاقاة النجاسة، من قبيل رواية عمّار بن موسى، قال: سئل عن ماءٍ شرب منه باز أو صقر أو عقاب، فقال: «كلّ شيءٍ من الطير يُتوضّأ ممّا يشرب منه، إلّا أن ترى في منقاره دماً، فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضّأ منه ولا تشرب»[3]. وسئل عن ماءٍ شربت منه الدجاجة؟ قال: «إن كان في منقارها قذر لم يتوضّأ منه ولم يشرب»[4].

فإنّه يمكن أن يقال: إنّ هذه الرواية تدلّ بإطلاقها على أنّ الماء ينفعل بالقذر، سواء كان قليلاً أو كثيراً، وسواء كان نابعاً أو راكداً. وقد خرج منها الكثير بدليل اعتصام الكرّ. وأمّا القليل النابع فهو مورد التعارض، فيرجع فيه إلى إطلاق الرواية بعد تساقط المتعارضين.

وإذا تمّ دليل على انفعال الماء مطلقاً، ودليل على اعتصام الماء مطلقاً فليس أحدهما أولى بالمرجعية من الآخر بعد تساقط المتعارضين في الماء النابع،

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٤) المصدر السابق: ٢٣١، الحديث ٣.

وسواء كان بالفَوَران أو بنحو الرشح [١]. ومثله كلّ نابعٍ وإن كان واقفاً [٢].

فيتعارض المرجعان أيضاً، وبعد التساقط يتعيّن الرجوع إلى الأُصول النافية والمؤمِّنة.

وقد تلخّص من مجموع المقامين المتقدمين: أنّ الماء الجاري معتصم مطلقاً، سواء كان كثيراً أو قليلاً.

❊ ❊ ❊

(١) إذ لا فرق بينهما، سواء كان الدليل على اعتصام الماء رواية ابن بزيع، أو الروايات الواردة في الماء الجاري.

أمّا على الأوّل فلأنّ دلالة الرواية على اعتصام الماء النابع: إن كانت بلحاظ ما دلّت عليه من اعتصام ماء البئر مع إلغاء خصوصية البئرية فمن الواضح أنّ البئر كما قد يكون في مادّته فَوَرانياً كذلك قد يكون رشحياً، فمع إلغاء الخصوصية يحكم باعتصام مطلق النابع.

وإن كانت بلحاظ التعليل بالمادة والسعة فمن المعلوم أنّ كون الماء ذا مادّةٍ لا يتوقّف على أن تكون المادة على مستوى الفوران، إذ لم يؤخذ في مفهومها درجة خاصّة من الإمداد.

وأمّا على الثاني فلأنّ عنوان الماء الجاري متقوّم بمطلق المادة أيضاً، فينطبق على الجاري النابع من مادّةٍ رشحية.

(٢) أمّا بناءً على الاستدلال برواية ابن بزيع فواضح، إذ لم يؤخذ فيها عنوان الجريان.

وأمّا بناءً على الاستدلال بروايات الماء الجاري فالجمود على مقتضى اللفظ وإن كان يقتضي اعتبار فعلية الجريان في موضوع الاعتصام إضافةً إلى

مسألة (١) : الجاري على الأرض من غير مادّةٍ نابعةٍ أو راشحةٍ إذا لم يكن كرّاً ينجس بالملاقاة [(١)]. نعم، إذا كان جارياً من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس أعلاه بملاقاة الأسفل للنجاسة وإن كان قليلاً [(٢)].

مسألة (٢) : إذا شُكَّ في أنّ له مادةً أم لا وكان قليلاً ينجس بالملاقاة [(٣)].

المادة ـ لظهور اللفظة في فعلية التلبس بالمبدأ ـ ولكن يمكن أن يقال : إنّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً تُلغي خصوصيّة الجريان الفعليّ، بحيث ينعقد للكلام ظهور في أنّ الماء الجاري موضوع للاعتصام بما هو ماء نابع، لا بما هو ماء يجري بالفعل.

❋ ❋ ❋

(١) لوضوح أنّ المادة مقوّمة للحكم بالاعتصام، سواء كان دليل الاعتصام رواية ابن بزيع، أو روايات الماء الجاري.

أمّا على الأوّل فواضح، سواء كان الاستدلال بلحاظ التعليل، أو بلحاظ إلغاء خصوصيّة البئرية.

وأمّا على الثاني فلظهور عنوان الماء الجاري في كونه نابعاً عن مادّةٍ : إمّا في نفسه بدعوى انصرافه إلى انقسام الماء المعهود إلى الراكد والجاري، وإمّا بمناسبات الحكم والموضوع التي تأبىٰ ارتكازاتها عن جعل السيلان بمجرّده ملاكاً.

(٢) تقدّم توضيح ذلك في مسائل الماء المضاف، فليراجع[(١)].

(٣) وتوضيح ذلك : أنّه إذا كانت له حالة سابقة من ثبوت المادة أو عدمها

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٤٠ وما بعدها من الصفحات.

جرى استصحابها ورتّبت آثارها، وإذا كانت له حالتان متواردتان: من المادة تارةً وعدمها أُخرى لم يجرِ الاستصحابان: إمّا للتعارض، أو لعدم المقتضي. وقد يحكم في هذا الفرض بالنجاسة: إمّا تمسّكاً بعموم الانفعال بناءً على صحّة التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية، وإمّا تمسّكاً بقاعدة المقتضي والمانع، بدعوى: أنّ المستفاد من دليل الانفعال ودليل الاعتصام بالمادة كون الملاقاة مقتضيةً للانفعال، وكون المادة مانعةً، فإذا أُحرز المقتضي وشُكّ في المانع جرت قاعدة المقتضي والمانع. وإمّا تمسّكاً بالقاعدة التي أفادها الميرزا في موارد الاستثناء من عامٍّ إلزاميٍّ بعنوانٍ وجوديٍّ من لزوم إحراز ذلك العنوان.

والكلّ غير تامٍّ، وعليه فمع ملاقاة الماء المشكوك للنجاسة يبنىٰ على طهارته؛ لاستصحاب الطهارة، ولقاعدتها.

وإذا لم يكن للماء المشكوك حالة سابقة أصلاً ـ بأن كانت مادّته مشكوكةً من حين تكوّنه ـ فهذا يتميّز على الفرض السابق، بإمكان إجراء استصحاب العدم الأزليِّ فيه بناءً على صحّته كبروياً، كما حقّقناه في الأُصول[١].

ثمّ إنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ ذكر[٢]: أنّه في الفروض التي لا يجري فيها الاستصحاب لو غسل شيء متنجّس بالماء المشكوك بنحو من الغسل، الذي لا يكون مطهّراً إلّا على تقدير كونه ماءً نابعاً معتصماً ـ كما لو غسل الثوب به بوروده على الماء وقلنا بوجود دليلٍ لفظيٍّ على اشتراط ورود الماء على المتنجّس المغسول في غير المعتصم ـ فيجري في الثوب استصحاب النجاسة.

وهذا الذي أُفيد لا يتمّ على مبناه من عدم جريان الاستصحاب في

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٣: ٣٢٧ ـ ٣٥٠.

(٢) التنقيح ١: ١٣٢.

مسألة (٣) : يعتبر في عدم تنجّس الجاري اتّصاله بـالمادّة، فـلو كانت المادّة من فوق تترشّح وتتقاطر فإن كان دون الكرّ ينجس [١]. نعم، إذا لاقىٰ محلّ الرشح للنجاسة لا ينجس.

الشبهات الحكمية؛ للمعارضة بين استصحاب بقاء المجعول، واستصحاب عدم الجعل الزائد إذا عمَّمنا المعارضة إلى الشبهات الحكمية الجزئية أيضاً.

نعم، إذا بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مطلقاً، أو خصّصنا إشكال المعارضة بالشبهات الحكمية الكلية صحّ إجـراء اسـتصحاب النجاسة في الثوب المغسول كما اُفيد.

وقد يُتوهَّم وجود استصحابٍ موضوعيٍّ موافق، وهو استصحاب عـدم وقوع الغسل المطهِّر؛ لأنّ الغسل المطهِّر غسلان: إمّا الغسل بنحو الورود على الماء في القليل، أو مطلق الغسل مهما كان الوارد والمورود عليه ولكـن فـي خصوص المعتصم، والأوّل معلوم العدم، والثاني مستصحب العدم.

ويندفع التوهُّم: بأنّ الغسل بالماء المعتصم موضوع مأخوذ بنحو التركيب، لا بنحو التقييد، ومرجعه إلى الغسل بماءٍ، وأن يكون معتصماً، أو ذا مادّةٍ مثلاً، والمفروض أنّ الجزء الثاني ليست له حالة سابقة إثباتاً أو نفياً.

[شروط اعتصام الجاري]

(١) وذلك لعدم الاتّصال كما أفاد.

وتحقيق الحال في ذلك: أنّ عدم الاتّصال: تارةً يكون لوضع حاجبٍ يحول دون استمداد الماء من المادّة، وفي مثل ذلك لا إشكال في أنّ عدم الاتّصال يؤدّي إلى عدم الاعتصام.

مسألة (٤) : يعتبر في المادّة الدوام [١]، فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الأرض ويترشّح إذا حُفِرت لا يلحقه حكم الجاري.

وأُخرى يكون عدم الاتّصال نتيجةً لكون الموضع المفروض للمادّة منفصلاً بطبعه عن محلّ تجمّع الماء، كما هو مفروض المسألة في المتن. وفي مثل ذلك قد يقال: إنّ عدم الاتّصال لا يضرّ بصدق عنوان المادة، إذ لا يراد بالمادة إلّا أنّ للماء مخزناً يموِّن الماء ويمدّه بالمثل، ويكفي في صدق التموين والإمداد أن تكون المادة بنحوٍ تتقاطر من السقف باستمرار، فإن كان الاتّصال معتبراً مع فرض صدق عنوان المادة بدونه فهو بحاجةٍ إلى دليل.

ولكنّ الصحيح اعتباره؛ وذلك لأنّ تقوّي الماء بالمادة المتقاطرة عليه مع عدم الاتّصال الفعليّ ممّا لا يتعقّله العرف، إذ لا يتقبّل الارتكاز العرفيّ أن يكون لجسمٍ منفصلٍ عن الآخر تأثير في عصمته وحفظه من الانفعال، ومثل هذا الارتكاز يكون من القرائن اللبّية التي تمنع عن ثبوت إطلاقٍ في دليل الاعتصام يشمل المادة المتقاطرة بالنحو المفروض.

❊ ❊ ❊

(١) اعتبار الدوام في المادة:

قد يكون ناظراً إلى التفصيل بين المادة الطبيعية، والمادة الجعلية.

وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين العيون المستمرّة النبع في تمام الفصول، والعيون التي تنبع في فصل دون فصل.

وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين المادة القوية، والمادة الضعيفة التي تمدّ آناً وتكفّ عن الإمداد آناً.

وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين أن يكون النبع مستمرّاً حين ملاقاة

النجس، أو منقطعاً بسدٍّ ونحوه.

وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين مادّةٍ نابعةٍ بالفعل، ومادّةٍ يتوقّف نبعها على أخذ شيءٍ من مائها.

وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين مادةٍ نابعةٍ بالفعل، ومادّةٍ يتوقّف نبعها على حَفرٍ زائدٍ.

أمّا التفصيل بين المادة الطبيعية والمادة الجعلية فقد استوجهه السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ وحمل عليه عبارة المتن، وذكر: أنّ المادة الجعلية لا توجب الاعتصام؛ لأنّ ظاهر قوله: «لأنّ له مادةً» أن يكون للماء مادة يجري عنها الماء بطبعها، فلا تصدق المادة على الجعلية. فإذا جعلنا مقداراً من الماء في أرضٍ منخفضة الأطراف، أو اجتمع فيها ماء المطر فإنّه يوجب الرشح في جوانبها وجريان الماء، إلّا أنّها غير عاصمة؛ لأنّ المادة جعلية.

وما أُفيد متين لابدّ من المصير إليه، ولكن يبقىٰ بحاجةٍ إلى تمييز ما هو الضابط لكون المادة طبيعيةً وجعلية؟

فقد يقال: إنّ المادة الطبيعية هي المادة المتكوّنة بدون دخل الإنسان، والمادة الجعلية ما كانت من صنع الإنسان. ولكن على هذا يصبح ماء المطر المجتمع في أرضٍ منخفضةٍ؛ مادة طبيعية؛ لأنّه مجتمع بدون دخل الإنسان فيه، مع أنّه قد اعتبر مادةً جعلية.

وقد يقال: إنّ المادة الطبيعية هي المادة التي تشعّبت في أعماق الأرض حتّى أصبحت مجرّد رطوبات، وتتحوّل بالنبع إلى ماءٍ نتيجةً لتجمّع تلك الرطوبات. وأمّا المادة الجعلية فهي ماء مستور في الأرض، سواء كان الساتر هو

---

(١) التنقيح ١: ١٤١.

الإنسان، أو أمراً طبيعياً.

ولكنّ هذا أيضاً مشكل؛ لأنّ جملةً من العيون التي نعتبرها طبيعيةً تحتوي عروقها الأرضية على ماءٍ بالفعل، فكون المادة مشتملةً على ماءٍ فعليٍّ ـ لا على مجرّد رطوباتٍ ـ يؤكد عنوان المادة، فكيف يجعل مانعاً عن صدق عنوان المادة المأخوذ مناطاً للاعتصام؟

وقد يقال: إنّ العيون الطبيعية هي العيون التي تتمتّع مادّتها بصفة الدوام، لابمعنى أنّها تنبع في كلّ فصول السنة، بل بمعنى: أنّها ـ سواء كانت فصليةً أو سنويةً ـ دائمة في ذلك العطاء السنويّ والفصلي، ولا يقصد بالدوامِ الدوامَ المطلق، بل الزمن المديد عرفاً الذي ينتزع العرف منه عنوان الدوام، في مقابل المواد الجعلية التي ليس لها مثل ذلك الدوام عادةً، بل تنفد خلال أيامٍ أو أسابيعَ أو شهور.

وهذا هو الذي يفسّر لنا نكتة التعبير عن اشتراط كون المادة طبيعيةً في مقابل الجعلية بدوام النبع.

وأمّا التفصيل بين العيون الفصلية وغيرها فهو بلا موجبٍ بعد انطباق عنوان المعتصم على العين الفصلية في فصل نبعها، وكأنّه خلط بين الدوام بالمعنى المقوِّم للمادة الطبيعية في مقابل الجعلية، والدوام بالمعنى المقابل للنبع الفصلي.

وأمّا التفصيل بين العيون القوية والعيون الضعيفة التي تمدّ آناً وتكفّ آناً فيحكم باعتصام الأُولى مطلقاً، وعدم اعتصام الثانية في غير حالة الاتّصال، فهو كالتفصيل بين وجود ما يسدّ المادة وعدمه. ومرجع ذلك كلّه إلى اشتراط الاتّصال الفعليّ بالمادة في الاعتصام.

وأمّا التفصيل بين ما لا يتوقّف نبعه على أخذ شيءٍ منه وما يتوقّف على ذلك

مسألة (٥) : لو انقطع الاتّصال بالمادّة ـ كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع ـ كان حكمه حكم الراكد [١]، فإن أُزيل الطين لحقه حكم الجاري وإن لم يخرج من المادّة شيء، فاللازم مجرّد الاتّصال.

مسألة (٦) : الراكد المتّصل بالجاري كالجاري، فالحوض المتّصل بالنهر بساقيةٍ يلحقه حكمه، وكذا أطراف النهر وإن كان ماؤها واقفاً [٢].

نتيجةً لوصول الماء إلى حدٍّ مساوٍ لسطح النبع فهو بلا موجب؛ لأنّ عنوان المادة المأخوذ ملاكاً للاعتصام لا يستبطن النبع الفعليّ، بل الاتّصال بالماء على نحوٍ يمدّه كلّما نقص منه شيء، وهذا حاصل في المقام.

وأمّا التفصيل الأخير فهو في محلّه؛ لأنّ الماء إذا كان قد استنفد طاقته في طبقةٍ من الأرض وتوقّف النبع على الحفر فلا مادة بالفعل؛ لأنّ الماء الأرضيّ في هذه الحالة لا يمدّ الماء النابع بشيءٍ فلا يكون معتصماً.

[فروع وتطبيقات]

(١) هذا مبنيّ على اشتراط الاتّصال بالمادة، وقد تقدّم الكلام عن ذلك، وتبيّن : أنّ اشتراط الاتّصال بأحد المعنيين مساوق لإشتراط المادة، واشتراطه بالمعنىٰ الآخر بقرينة الارتكاز.

(٢) لأنّ موضوع الاعتصام لو كان هو الماء الجاري لأمكن دعوى الاستشكال؛ لاستظهار فعلية الجريان من العنوان جموداً على ظاهر اللفظ ولكن بعد كون الموضوع هو الماء الذي له مادة فهذا يصدق في المقام بلا إشكال، لأنّ الماء الراكد المفروض يستمدّ من المادة، ولو أُخذ منه شيء منحته المادة بدل ما تحلّل منه، وهذا يجعله ماءً له مادّة فيحكم باعتصامه.

مسألة (٧) : العيون التي تنبع في الشتاء ـ مثلاً ـ وتنقطع في الصيف يلحقها الحكم في زمان نبعها [١].

مسألة (٨) : إذا تغيَّر بعض الجاري دون بعضه الآخر، فالطرف المتّصل بالمادّة لا ينجس بالملاقاة وإن كان قليلاً [٢]، والطرف الآخر حكمه حكم الراكد إن تغيّر تمامُ قُطْرِ ذلك البعض المتغيِّر، وإلّا فالمتنجّس هو المقدار المتغيّر فقط ؛ لاتّصال ما عداه بالمادّة.

---

(١) لِمَا تقدّم من عدم اشتراط الدوام بالمعنى المقابل للنبع الفصلي.

(٢) إذا تغيّر الماء النابع في الوسط فلا إشكال في نجاسة الماء المتغيّر، كما لا إشكال في طهارة المقدار المتخلّل بينه وبين المادة واعتصامه ؛ لكونه ماءً ذا مادة.

وأمّا المقدار الواقع من الطرف الآخر فهو معتصم بالمادة بلا إشكال إذا لم يكن التغيّر قد شمل تمام قطر الماء في الوسط ؛ لاتّصاله بالمادة حينئذٍ اتّصالاً لا يتخلّله الماء المتغيّر.

وأمّا إذا كان التغيّر قد شمل تمام قطر الماء في الوسط فهناك كلام في : أنّ الماء الواقع في الطرف الأبعد عن المادة هل يعتصم بالمادة، أو أنّ المادة لا تعصمه ؛ لكون الماء المتغيّر الواقع في الوسط فاصلاً ومانعاً عن اتّصاله بالمادة، فلا يحكم باعتصامه إلّا إذا كان كرّاً في نفسه، ومع عدم كرِّيّته يحكم بانفعاله ؛ لملاقاته مع الماء المتغيّر ؟

وقد احتمل صاحب الجواهر ـ قدّس الله نفسه ـ اعتصام الماء المتّصل بالماء المتغيّر في هذه الصورة، بدعوى : أنّ تغيّر بعض الجاري لا يخرج البعض الآخر عن هذا الإطلاق. وأيضاً احتمال الدخول تحت الجاري معارض باحتمال

الخروج، فيبقىٰ أصل الطهارة سالماً فيحكم عليه بالطهارة[١].

وقد اعترض عليه السيّد الحكيم في المستمسك: بأنّ الانصراف موجب للخروج عن الإطلاق، وأنّ معارضة احتمال الدخول باحتمال الخروج مرجعها إلى إجمال دليل اعتصام الجاري، والمتعيّن الرجوع حينئذٍ إلى عموم انفعال القليل، لا أصالة الطهارة[٢].

وقد عولجت[٣] كلتا النقطتين في كلام صاحب الجواهر بشكلٍ آخر:

أمّا النقطة الأُولى ـ وهي تقريب شمول دليل الاعتصام للماء المفروض في محلّ الكلام ـ فقد اعترض على ذلك: بأنّ موضوع الحكم بالاعتصام ليس هو عنوان الجاري، وإنّما حكم عليه بعدم الانفعال؛ لأنّ له مادة، والمادة ما يمدّ الماء، والمادة بهذا المعنى غير متحقّقةٍ في الماء المتأخّر، فإنّه لا يستمدّ من المادة بوجه؛ لانفصاله عنها، فلا يصدق أنّه ماء له مادة.

وأمّا النقطة الثانية ـ وهي تقريب صاحب الجواهر للإجمال في دليل الاعتصام والرجوع إلى الأصل المقتضي للطهارة ـ فقد وجِّه ذلك: بأنّ المسألة مبنيّة على النزاع المعروف حول التمسّك بالعامّ، أو استصحاب حكم المخصّص؛ لأنّ الدليل قد دلّ بعمومه على انفعال كلّ ماءٍ قليل بملاقاة النجس، وقد خرج عنه القليل الذي له مادة، وحيث إنّا فرضنا إجمال المخصّص المذكور، وكان المتيقّن منه هو القليل الذي يستمدّ من مادته ففيما زاد عليه يدور الأمر بين استصحاب حكم المخصّص والحكم بعدم الانفعال؛ لأنّه قبل أن يتغيّر المتوسّط منه بالنجس

(١) جواهر الكلام ١ : ٢١٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٤١.

(٣) راجع التنقيح ١ : ١٤٧.

كان محكوماً بالطهارة وبين الرجوع إلى عمومات انفعال القليل، فلعلّ صاحب الجواهر يرجِّح استصحاب حكم المخصّص في المقام، بدعوى: أنّ الزمان حيث إنّه مأخوذ ظرفاً لا بنحوٍ مفردٍ فلا يوجد عموم أزمانيّ يرجع إليه بعد انتهاء زمان التخصيص.

أمّا ما اُفيد فيما يتّصل بالنقطة الاُولى فليس حاسماً؛ لأنّ موضوع الاعتصام وإن كان هو الماء الذي له مادة ولكن للقائل بطهارة الماء الأبعد في مفروض الكلام أن يقول: إنّ مجموع الماء المشتمل على المتغيّر في الوسط هو ماء له مادة؛ لأنّه يستمدّ من منبعه بالضرورة، فيكون مصداقاً لموضوع الاعتصام، ومقتضى دليل الاعتصام ـ لولا ما دلّ على نجاسة المتغيّر ـ أنّه طاهر بتمام أجزائه، غير أنّ ما دلّ على نجاسة المتغيّر يقتضي سلب الاعتصام عن جزءٍ من ذلك الماء، وأمّا الباقي فيبقى مشمولاً لدليل الاعتصام.

ولا جواب لمثل هذا الكلام إلّا الانصراف الذي اُشير إليه في المستمسك، وحاصله: أنّ الارتكاز العرفيّ يأبىٰ عن تعقل اعتصام الماء الأبعد بنحو الطفرة، ولا يتصوّر طفرة الاعتصام من أحد جانبي الماء المتغيّر إلى الآخر.

وأمّا ما اُفيد فيما يتّصل بالنقطة الثانية فهو لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ من يمنع عن التمسّك بالعامّ بعد انتهاء زمان التخصيص ـ كالمحقّق الخراسانيّ[1] مثلاً ـ نظره إلى العموم الأزمانيّ للعامّ، فحيث إنّ الزمان مأخوذ بما هو ظرف، والحكم مجعول على نهج الدوام والاستمرار في عمود الزمان، فإذا انقطع في الوسط بالتخصيص وانتهى زمان التخصيص لا يوجد عموم أزمانيّ في العام يرجع إليه.

وهذا ـ لو تمّ ـ إنّما يجري فيما إذا كان الشكّ متمحّضاً في حصّةٍ زمانيةٍ

---

(١) اُنظر كفاية الاُصول: ٤٨٣.

متأخّرةٍ ـ بأن يكون هناك فرد من أفراد العامّ له حصّتان متتاليتان، خرجت الأُولى بدليل التخصيص، ويشك في الثانية ـ فلا يتمسّك لإثبات الحكم فيها بالعامّ إذا لم يكن الزمان مأخوذاً بنحو مفردٍ على مبنىٰ أمثال صاحب الكفاية؛ لأنّ التمسّك: إن كان بالعموم الأفراديّ للعامّ فهو غير صحيح؛ لأنّ الشكّ ليس في خروج فردٍ زائد. وإن كان بالعموم الأزمانيّ فهو غير صحيح؛ لعدم وجود هذا العموم.

وهذا من قبيل الشكّ في حرمة مقاربة الحائض بعد البرء وقبل الغسل، فإنّ في هذا الفرض حصّتين زمانيّتين متتاليتين، وهما: زمان وجود الدم، وزمان البرء وقبل الغسل، والشكّ إنّما هو شكّ في سعة التخصيص من حيث الزمان.

إلّا أنّ شبهة القائل بعدم التمسّك بالعامّ بعد انتهاء زمان التخصيص لا تأتي فيما إذا كان مركز الشكّ قابلاً لفرضه في فردٍ من أوّل الأمر، إذ يكون مرجع الشكّ في التخصيص حينئذٍ إلى الشكّ في تخصيصٍ أفراديٍّ زائد، وهذا مّما يمكن نفيه بالعموم الأفراديّ للعام.

ومحلّ الكلام من هذا القبيل، فإنّا لو فرضنا أنّ الماء الأبعد عن المادة المفصول عنها بالماء المتغيّر كان كرّاً ثمّ نقص عن الكرّ فأصبح فرداً من موضوع عموم دليل انفعال الماء القليل، فهذا فرد من موضوع دليل العامّ يشكّ ـ منذ صيرورته فرداً لموضوع العامّ ـ في شمول حكم العامّ له. والتمسّك هنا بحسب الحقيقة تمسّك بالعموم الأفراديّ لدليل العامّ، إذ لو لم يحكم بانفعال هذا الماء لكان معنى ذلك خروج فردٍ زائد، لا مجرّد سعة دائرة الخروج الزمانية في الفرد المفروغ عن خروجه. وفي مثل ذلك لا إشكال في التمسّك بالعامّ.

وعلى كلّ حالٍ فالصحيح هو الحكم بانفعال الماء الأبعد إذا لم يكن كرّاً؛ لعدم شمول دليل الاعتصام له جزماً بقرينيّة الارتكاز، وبقائه تحت عمومات انفعال الماء القليل.

الماء الرّاكد

- انفعال الراكد بملاقاة النجس.
- تقدير الكرّ.
- حكم الماء المشكوك كرّيّته.
- صور الشكّ في الكرّية حين الملاقاة.
- فروع وتطبيقات.

فصل

الراكد بلا مادّةٍ إن كان دون الكرِّ ينجس بالملاقاة (١).

[انفعال الراكد بملاقاة النجس]

(١) الكلام في انفعال الماء القليل يقع على مستويين : تارةً على مستوى القضيّة المهملة، وأُخرى على مستوى القضيّة الكلّيّة التي تعني انفعال الماء بكلّ نجِسٍ ومتنجِّس.

١ ـ الحكم بالانفعال على نحو القضية المهملة :

أمّا الانفعال على نحو القضية المهملة فهو المشهور الذي استفاض نقل الإجماع عليه، ولم ينقل الخلاف فيه إلّا من شواذ[1]. وادّعي أنّ النصوص الدالّة على ذلك تبلغ المئات، والكلام في ذلك يقع في جهتين :

---

(١) مثل ابن أبي عقيل كما في مختلف الشيعة ١ : ١٧٦، وتبعه عليه المحدّث الفيض الكاشاني في المفاتيح ١ : ٨١.

الأُولى : في الروايات المستدلّ بها على الانفعال.

والثانية : في الروايات المستدلّ بها على عدم الانفعال.

أمّا الجهة الأُولى فالروايات التي استدلّ بها على الانفعال طوائف من الأخبار :

الطائفة الأُولى : ما دلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس بلسان الحكم بالنجاسة عليه بعنوانها ولو مفهوماً ، كمفهوم قوله : « إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء » ، فإنّ المفهوم ـ سواء كان موجبةً كلّيةً أو موجبةً جزئيةً ـ يثبت النجاسة بعنوانها ولو على نحو القضية المهملة.

الطائفة الثانية : ما دلّ على البأس عند ملاقاة النجاسة للماء القليل ، من قبيل رواية سماعة ، عن أبي عبد الله قال : « إن أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني »[١].

ومقتضى مفهوم هذه الرواية : ثبوت البأس مع وقوع المنيّ على اليد ، والبأس وإن لم يكن مساوقاً للنجاسة مفهوماً ولكنّ الظاهر منه في المقام إرادة النجاسة والتعبير عنها بالبأس ؛ لأنّ ارتكازية نجاسة المنيّ وارتكازية سراية النجاسة بالملاقاة ـ في الجملة ـ توجب انصراف ذهن الإنسان العرفيّ المتشرعيّ المحتوي على تلك الارتكازات إلى فهم نجاسة الماء من البأس.

الطائفة الثالثة : ما دلّ على عدم جواز الوضوء بالماء القليل الملاقي لعين النجاسة ، من قبيل رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال : سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ثمّ تدخل في الماء ، يتوضّأ منه للصلاة ؟ قال : « لا ، إلّا أن يكون الماء كثيراً قدر كرٍّ من ماء »[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٣ ، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٩.

(٢) المصدر السابق : ١٥٥ ، الحديث ١٣.

والجمود على دلالة اللفظ المنفصلة عن الارتكازات وإن كان لا يكفي لاستفادة النجاسة من دليل النهي عن الوضوء ـ لأنّه لازم أعمّ ـ ولكن تتمّ هذه الاستفادة عن طريق فهم اللفظ في ضوء الارتكازات العرفية المتشرّعية، فإنّ ارتكازية اشتراط الوضوء بطهارة الماء، وارتكازية سراية القذارة بالملاقاة ـ في الجملة ـ توجب انصراف الكلام سؤالاً وجواباً إلى حيثية نجاسة الماء وانفعاله بالقذر.

ويؤكّد النظر إلى هذه الحيثية استثناء فرض كثرة الماء؛ لأنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي مناسبة الكثرة للاعتصام. وكون استثناء الكثير استثناءً من الحكم بالانفعال فحمل الرواية على المانعية التعبّديّة لملاقاة الماء للقذر عن صحّة الوضوء به خلاف المفهوم عرفاً على ضوء تلك الاتكازات.

ومثل ذلك يقال عن الروايات الناهية عن الشرب من الماء الملاقي للنجس.

الطائفة الرابعة: الروايات الآمرة بصبّ الماء وإراقته عند ملاقاة النجاسة له، من قبيل رواية أبي بصير، عنهم قال: «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس، إلّا أن يكون أصابها قذر بولٍ أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء»[1].

ولمّا كان الأمر بالإراقة إرشاداً إلى عدم صلاحيّته للاستعمال في الوضوء والغسل والتطهير والشرب فيكون كاشفاً عن سراية النجاسة إلى الماء على ضوء الارتكازات المشار إليها سابقاً.

بل قد يقال: إنّ الأمر بالإراقة إرشاد إلى قذارة الماء ابتداءً، فإنّ الشيء

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

القذر يصحّ أن يعبَّر عرفاً عن قذارته بلسان «أهْرِقه»، فيكون دالاً عرفاً على النجاسة وانفعال الماء مطابقةً، بلا حاجةٍ إلى توسيط تلك الارتكازات.

الطائفة الخامسة: ما فرض فيه وقوع قذرٍ في أحد الإناءين، وأُمر بإراقتهما معاً والتيمّم[1].

وقد أفردنا هذه الطائفة عن سابقتها ـ مع اشتراكها في الأمر بالإراقة ـ لمزيّةٍ في هذه الطائفة تجعلها أوضح في الحكم اللزومي، وفي أنّ القذارة التي تثبتها في الماء الملاقي للنجس قذارة لزومية لا تنزيهية؛ لأنّها واردة في فرض انحصار الماء بالماءين المشتبهين، فلو كانت القذارة تنزيهيةً لكان اللازم التوضّي من أحدهما وعدم الانتقال إلى البدل، وهو التيمّم الذي لا تصل النوبة إليه إلّا بعد تعذّر الوضوء.

الطائفة السادسة: ما دلّ من الأخبار على النهي عن سؤر الكتابيِّ ونحوه، من قبيل رواية سعيد الأعرج، قال: سألت أبا عبد الله عن سؤر اليهودي والنصراني؟ قال: «لا»[2].

وهذه الأخبار إذا لم تقترن بما يدلّ على أنّ المراد بالسؤر منها الماء المطلق خاصةً فهي إنّما تدلّ على انفعال الماء المطلق بالإطلاق؛ لأنّ عنوان السؤر يشمله، ودلالتها على ذلك تتوقّف على أن لا يكون الملحوظ في السؤال عن سؤر الكافر الاستفهام عن نجاسته وعدمه، وإلّا لكانت الرواية سؤالاً وجواباً بصدد إثبات النجاسة للكافر، ولا تكون في مقام البيان من ناحية أنّ أيّ قسمٍ من السؤر ينفعل؟ وأيّ قسمٍ لا ينفعل؟

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٩، الباب ١٢ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

وعلى هذا فلا بدّ من الاتّجاه إلى الاستدلال حينئذٍ بما يشتمل على قرينةٍ تعيّن أنّ المراد بالسؤر منه الماء، ولكنّ روايات سؤر الكتابيّ مبتلاة بالروايات الدالّة على طهارة أهل الكتاب، وبعد تقديم روايات الطهارة عليها ـ المقتضية لطهارة السؤر، وحمل النهي على التنزّه ـ يشكل الاستدلال بها في المقام على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس.

الطائفة السابعة: الأخبار التي دلّت على الأمر بغسل ما يلاقي الماء الملاقي للنجاسة، من قبيل قوله في رواية عمار: «ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء»[1] أو قوله في رواية عليّ بن جعفر، الواردة في خنزيرٍ شرب من إناءٍ كيف يصنع به؟ قال: «يغسل سبع مرّات»[2].

فإنّ شُربَ الخنزير من الإناء لا يساوق ـ عادةً ـ ملاقاة الخنزير لنفس الإناء، فالأمر بغسل الإناء كان على أساس ملاقاته للماء الذي شرب منه الخنزير.

وبهذه الطائفة نثبت أوّلاً: نجاسة الملاقي الذي تعلّق الأمر بغسله.

وثانياً: نجاسة الماء الذي كانت ملاقاة الشيء له سبباً للأمر بغسله.

أمّا الأوّل فلأنّ الأمر بالغسل عموماً يدلّ على النجاسة؛ وذلك لنكتتين نوعيّتين:

إحداهما: من ناحية أنّ ارتكازية كون الغسل بالماء هو المنظِّف للشيء من القذارات العرفية، فإنّ ارتكاز ذلك مع ارتكازية وجود قذاراتٍ ونجاساتٍ شرعيةٍ ـ في الجملة ـ يوجب انصراف الذهن العرفيّ والمتشرعيّ ـ عند توجّه الأمر بالغسل من قبل الشارع ـ إلى أنّ ذلك على أساس نجاسة الشيء شرعاً، والإرشاد

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٥، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

إلى ما هو المطهّر له، وليس أمراً نفسياً.

والأُخرى: من ناحية مادّة الغسل التي تساوق عرفاً مع الإزالة والتنظيف، فالأمر بالغسل يساوق الأمر بإزالة القذر، فيكون دالاً على النجاسة.

وأمّا الثاني فللتلازم الارتكازيّ عرفاً بين نجاسة الشيء بسبب ملاقاته للماء، ونجاسة ذلك الماء، فالدليل على نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ دالّ على نجاسة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ.

الطائفة الثامنة: الروايات الدالّة على اعتصام عناوين مخصوصة، وتعليل هذا الاعتصام بعللٍ مخصوصة من قبيل: ما دلّ على اعتصام عنوان ماء البئر، أو الماء الجاري، أو الماء الذي له مادة، أو ماء البئر لأنّ له مادة، ونحو ذلك من الألسنة الواردة في الروايات التي لا معنى لها لو كان الحكم بالاعتصام ثابتاً للمياه عموماً، قليلها وكثيرها على السواء. وهذه الروايات تكفي لنفي الاعتصام المطلق للماء، ولكنّها لا تدلّ على أنّ كلّ ماءٍ قليلٍ ينفعل بملاقاة النجاسة.

هذه طوائف ثمانية تدلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة، أفردنا كلّ واحدةٍ منها عن الباقي لتميّز في تقريب الدلالة، أو درجتها، أو مناقشة الاستدلال.

وباستيعاب ما تقدّم من الطوائف يبدو أنّ دليل الانفعال واضح جدّاً.

وأمّا الجهة الثانية فقد استدلّ على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة بعددٍ من الروايات:

منها: رواية زرارة، عن أبي عبد الله قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر، هل يتوضّأ من ذلك الماء؟ قال: «لا بأس»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

وتقريب الاستدلال بها كما عن السيّد الأُستاذ[١] دام ظلّه : أنّ شعر الخنزير نجس، والغالب تقاطر الماء من الحبل على الماء الموجود في الدلو، فلو كان القليل ينفعل بملاقاة النجس لتنجّس ماء الدلو، فَحُكْمُ الإمام بجواز الوضوء من ماء الدلو دليل على عدم انفعال الماء القليل.

وقد اعترض ـ دام ظلّه ـ على ذلك بأربع اعتراضات :

الأوّل : أنّ هذه الرواية ساقطة عن الحجّية؛ لأنّ دليل انفعال الماء القليل قطعيّ السند، نتيجةً لاستفاضة روايات الانفعال، فتكون هذه الرواية معارضةً للسنّة القطعية، وهذا يسبّب سقوطها.

الثاني : أنّ من الجائز أن لا يكون الحبل المتّخذ من شعر الخنزير متّصلاً بالدلو على نحوٍ يصل اليه الماء ويتقاطر منه على الدلو، وإنّما سأل الراوي لاحتمال بطلان الوضوء بذلك الماء، لا من أجل نجاسته، بل من أجل أنّ الوضوء أمر عباديّ وقد تختلّ عباديّته باستقاءٍ له بنجس العين، إذ قد يكون استعمال نجس العين حراماً.

الثالث : أنّ دلالة الرواية على عدم انفعال القليل بالإطلاق؛ لأنّ ماء الدلو قد يكون قليلاً، وقد يكون كرّاً، فيقيّد بأدلّة الانفعال.

الرابع : أنّ الرواية لعلّها ناظرة إلى طهارة شعر الخنزير، وعليه فيتعيّن حملها على التقية؛ لذهاب جماعةٍ من العامّة[٢] إلى عدم نجاسة شعر الخنزير والكلب.

والتحقيق : أنّ هذه الاعتراضات الأربعة لا يمكننا التسليم بأيّ واحدٍ منها بالصيغة التي نقلناها.

---

(١) التنقيح ١ : ١٦١ ـ ١٦٢.

(٢) أُنظر الحاوي الكبير ١ : ٣٠٤، ٣١٥. المحلّىٰ ١ : ١٠٩. ومغني المحتاج ١ : ٧٨.

أمّا الاعتراض الأوّل فيرد عليه : أنّ الرواية ليست معارضةً للدليل القطعيّ المتحصّل من الروايات المستفيضة الدالّة على الانفعال؛ لأنّ جُلَّ تلك الروايات إنّما ورد في انفعال الماء القليل بعين النجس، ورواية زرارة لا تدلّ على أنّ ماء الدلو لا ينفعل بملاقاة عين النجس، وإنّما تدلّ على أنّه لا ينفعل بقطرات الماء الواقعة فيه بعد ملاقاتها للحبل المتّخذ من شعر الخنزير، وهذه القطرات متنجّسة، فغاية ما تدلّ عليه أنّ الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المتنجّس ولو كان مائعاً. وهذا المعنى لا يتعارض مع السنّة القطعية لكي تسقط الرواية عن الحجّية.

وبما ذكرناه ظهر الجواب الصحيح على الاستدلال بهذه الرواية، وهو: أنّها إذا تمّت دلالتها فهي لا تنفي الانفعال بعين النجس الذي هو موضوع البحث فعلاً.

وأمّا الاعتراض الثاني فيرد عليه : أنّ احتمال بطلان الوضوء والخلل في عباديّته بسبب الاستقاء له على وجهٍ محرَّمٍ وإن كان موجوداً عقلاً ولكنّه ليس احتمالاً عرفياً، فيكون حمل نظر السائل عليه خلاف الظهور العرفيّ لسؤاله؛ لأنّ الاحتمال العرفيّ ما كانت حيثياته المشكوكة من الحيثيات التي يلتفت إليها العرف بما هو عرف، ويترقّب أن تكون منشأً للحكم شرعاً بالبطلان.

ولا شكّ أنّ مصداق ذلك في الرواية هو احتمال بطلان الوضوء من ناحية النجاسة، لا احتمال البطلان من ناحية أنّ عباديّة الوضوء تنافي مع الحصول على الماء بمقدّمةٍ محرَّمة، وهي استخدام نجس العين مثلاً، وخصوصاً أنّه لم يُفرَض في الرواية ـ سؤالاً ولا جواباً ـ أنّ المتوضِّئ هو نفس الذي يستقي من البئر، بل ظاهر الرواية السؤال عن صحّة الوضوء من ماء الدلو في نفسه سواء كان المتوضِّئ هو نفس الشخص الذي استقىٰ أو غيره. ومن الواضح في هذا الضوء أنّ الجهة المنظورة ليست هي منافاة العبادية مع المقدمة المحرّمة، إذ لا يتصوّر ذلك مع توضّئ غير المستقي، وإنّما هي نجاسة الماء التي لا يفرق فيها بين أن يكون

المتوضّئ نفس المستقي أو غيره.

وأمّا الاعتراض الثالث فيرد عليه: أنّ الدلو لو سلّم أنّه يشمل الأحجام الكبيرة التي تسع كرّاً من الماء فلا شكّ في أنّ تقييد الحكم في الرواية بصورة كون ماء الدلو كرّاً ليس عرفياً؛ لأنّ الغالب في الدلو أن يكون أقلّ من ذلك، فيكون تقييداً بالفرد النادر.

وما أفاده السيّد الاُستاذ في هذا الاعتراض من حمل الدلو على الكرّ ينافي ما صرّح به في رواية أبي مريم الأنصاريّ من غرابة حمل الدلو على الكرّ[١].

وأمّا الاعتراض الرابع فيرد عليه: أنّ نجاسة شعر الخنزير: إمّا أن تكون ثابتةً بدليلٍ خاصٍّ قطعيٍّ يحتّم حمل ما دلّ على طهارته على التقية. وإمّا أن تكون ثابتةً بدليلٍ خاصٍّ ظنّيٍّ معتبر. وإمّا أن تكون ثابتةً باطلاق دليل نجاسة الخنزير، بدعوى: أنّ إطلاق ما دلّ على نجاسة الخنزير يقتضي نجاسة تمام أجزائه حتّى الشعر.

أمّا على الأوّل فيندفع الاعتراض الرابع: بأنّ القائل بعدم انفعال الماء القليل يمكنه أن يستدلّ على ذلك بالمجموع المركّب من رواية زرارة والدليل القطعيّ الدالّ على نجاسة شعر الخنزير؛ لأنّ المجموع المركّب منهما يدلّ بالالتزام على أنّ الماء القليل لا ينفعل بالملاقاة؛ لأنّ جواز الوضوء من ماءِ الدلوِ له أحد سببين: إمّا طهارة شعر الخنزير، وإمّا عدم انفعال الماء القليل. فالدالّ على الجواز مع الدالّ على نفي السبب الأوّل المحتمل يدلّ التزاماً على تعيّن السبب الثاني، فيكون المجموع المركّب من الدالّين طرفاً للمعارضة مع أدلة الانفعال. ولكن حيث إنّ الدالّ على نفي السبب الأوّل المحتمل قطعيّ ـ بحسب الفرض ـ فسوف يكون

---

(١) التنقيح ١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

طرف المعارضة الحقيقيّ مع أدلّة الانفعال الدليل الدالّ على الجواز، وهو رواية زرارة، ومع تكافؤ المتعارضين يتساقطان معاً، ويظلّ دليل نجاسة شعر الخنزير ثابتاً.

وأمّا على الثاني فالمعارضة أيضاً تقع بين مجموع الدالّين ودليل الانفعال، غير أنّ هذه المعارضة سوف تكون على هذا التقدير ثلاثية الأطراف، بمعنى العلم بأنّ واحداً من الأدلّة الثلاثة لا بد من سقوطه؛ لأنّ نجاسة شعر الخنزير وانفعال الماء القليل وجواز الوضوء من ماء الدلو لا يمكن أن تثبت جميعاً، ومع فرض التكافؤ تسقط الأطراف الثلاثة جميعاً.

وأمّا على الثالث فالمعارضة أيضاً ثلاثية الأطراف، لكن حيث إنّ دليل نجاسة شعر الخنزير ـ على هذا التقدير ـ ليس إلّا إطلاق دليل نجاسة الخنزير فيمكن أن يكون المجموع المركّب من دليل انفعال الماء القليل بالملاقاة ورواية زرارة ـ الدالة على جواز الوضوء من الدلو ـ مقيِّداً لذلك الإطلاق؛ لأنّ هذا المجموع المركّب يدلّ بالالتزام على طهارة شعر الخنزير فيقيّد إطلاق دليل نجاسة الخنزير به. ونتيجة ذلك: الالتزام بطهارة شعر الخنزير وانفعال الماء القليل بالملاقاة.

وقد تلخّص ممّا ذكرناه: أنّ تقريب الاستدلال بالرواية بالطريقة التي أفادها السيّد الأُستاذ لو تمّ لا يثبت وجهة نظر المنكر للانفعال في هذه المسألة؛ لأنّه يدلّ على عدم انفعال ماء الدلو بالمتنجّس، لا عدم انفعاله بعين النجس، ولهذا لابدّ من تغيير تقريب الاستدلال وبيانه على نحوٍ ينتج ـ لو تمّ ـ عدم انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس.

وتفصيل ذلك: أنّ الحيثية الملحوظة للسائل في سؤاله مردّدة ثبوتاً بين ما يلي من حيثيات:

١ ـ أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء؛ لأنّ عباديّته تنافي مع ارتكاب مقدمةٍ محرَّمةٍ في طريقه.

٢ ـ أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء؛ لاحتمال نجاسة ماء الدلو بسبب القطرات المتساقطة عليه من الحبل.

٣ ـ أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء؛ لاحتمال نجاسة ماء الدلو بسبب أنّ ماء البئر لعلّه غير معتصمٍ وينفعل بملاقاة الحبل.

٤ ـ أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء بعد الفراغ عن اعتصام ماء البئر؛ لاحتمال نجاسة ماء الدلو بسبب ملاقاة الحبل له بعد انفصاله عن ماء البئر.

٥ ـ أن تكون الجهة الملحوظة للسائل هي أنّ شعر الخنزير هل هو نجس لكي ينفعل ماء الدلو، أو طاهر؟

٦ ـ أن تكون الجهة الملحوظة للسائل هي الشكّ في الملاقاة بعد الفراغ عن الانفعال على تقديرها.

والاحتمال الأوّل ساقط بالظهور العرفيّ، كما تقدّم.

وكذلك الاحتمال الثالث؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ السؤال حقيقة عن حكم ماء البئر، مع أنّ ظاهر توجّه السؤال في الرواية إلى الوضوء من ماء الدلو، لا إلى ماء البئر أنّ المحذور المنظور للسائل مرتبط بماء الدلو لا البئر، وإلّا لكان الأنسب عرفاً جعل ماء البئر نفسه محطّاً للسؤال، ولو كان غرض السائل التعرّف على حكم البئر، وكان جهله بحكم ماء الدلو بسبب عدم معرفته بحكم ماء البئر من حيث الاعتصام والانفعال.

والاحتمال الخامس ساقط أيضاً، ولو بلحاظ ضمِّ الدليلِ الخاصِّ الدالِّ على نجاسة شعر الخنزير ـ إذا كان موجوداً ـ بالنحو الذي أوضحناه في مناقشة الاعتراض الرابع للسيّد الاُستاذ دام ظلّه.

والاحتمال السادس تقييد للإطلاق بلا موجب؛ لأنّ الفرضية المطروحة من قبل السائل كما تناسب مع الشكّ في ملاقاة ماء الدلو للقطرات المتساقطة أو للحبل كذلك تناسب مع الجزم بتساقط القطرات. وحيث إنّ الشكّ بعنوانه لم يؤخذ في السؤال ولا في الجواب فمقتضى الإطلاق ـ سؤالاً وجواباً، وعدم تقييد الحكم بالجواز سؤالاً وجواباً بصورة الشكّ ـ أنّ النظر إلى الحكم الواقعيّ، لا إلى الحكم الظاهريّ في صورة الشكّ.

فيبقى الأمر دائراً بين الاحتمالين: الثاني والرابع، وحينئذٍ يتوقّف الاستدلال بالرواية على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس على أحد أُمور:

الأوّل: أن يُدَّعىٰ استظهار الاحتمال الرابع من الرواية.

الثاني: أن يُدَّعىٰ كون الملاقاة بين الحبل وماء الدلو أمراً غالبياً، ولازماً عادياً في الفرضية التي طرحها السائل، فإنّ هذه الغلبة الخارجية تنفع لإثبات عدم الانفعال بعين النجس ولو لم يكن نظر السائل إلى الحيثية المذكورة في الاحتمال الرابع.

فمثلاً: لو فرضنا أنّ السائل كان يسأل بلحاظ القطرات المتساقطة، أو بلحاظ احتمال البطلان التعبدي، وكان الماء القليل ينفعل بملاقاة عين النجاسة، وكانت ملاقاة الحبل لماء الدلو أمراً غالبياً وعادياً في مورد الرواية للزم أن يكون الحكم بالجواز حيثياً لا فعلياً، أي: أن يكون جوازاً بلحاظ الناحية الملحوظة للسائل، دون أن يكتسب الفعلية أصلاً في مقام العمل، وهذا خلاف الظاهر.

الثالث: أن يفترض إجمال السؤال، فلا يعلم هل يسأل عن حكم ملاقاة الحبل لماء الدلو، أو حكم ملاقاة القطرات المتساقطة له؟ ولكن حيث إنّ الإمام حكم بجواز الوضوء دون أن يستفصل ويراجع السائل في تعيين

مقصوده فيدل جوابه بالإطلاق الناشئ من ترك الاستفصال على أنّه لا محذور، سواء كان الملحوظ ملاقاة نفس الحبل لماء الدلو، أو ملاقاة القطرات.

وهذه الأُمور الثلاثة كلّها غير تامّة:

أمّا الأوّل فلأنّه لا موجب لاستظهار الاحتمال الرابع من الرواية؛ لأنّ نظر السائل في شكّه الباعث على السؤال ـ بما هو إنسان عرفيّ ـ صالح للاتّجاه إلى حيثية ملاقاة نفس الحبل للماء، وإلى حيثية ملاقاة القطرات.

بل لعلّ الثاني أقرب؛ لأنّ الحيثية الملحوظة للسائل لابدّ أن تكون ـ مهما أمكن ـ مأخوذةً من نفس سؤاله: إمّا بأن تكون مفروضةً في السؤال صريحاً، وإمّا بأن تكون لازماً عادياً أو غالبياً للفرضية المطروحة في السؤال.

وحيثية ملاقاة الحبل لماء الدلو بعد انفصاله عن ماء البئر لم تفرض في كلام السائل، ولا هي من اللوازم الغالبية للفرضية المطروحة من قبله، بل الغالب خلافها؛ لأنّ الدلو بعد ملئه بالماء ومحاولة جذبه إلى أعلى يتوقّف صعوده علىٰ جذب الحبل، فيكون الحبل أوّل ما يُجذب، ثمّ الدلو، فأين تحصل ملاقاة الحبل لماء الدلو بعد انفصاله عن ماء البئر؟!

وعلى العكس من ذلك حيثية تقاطر القطرات من الحبل في ماء الدلو، فإنّها وإن لم يصرّح بها السائل ولكنّها من الأُمور العادية بالنسبة إلى الفرضية التي طرحها، فينصرف السؤال إليها.

وبما ذكرناه يظهر بطلان الأمر الثاني القائم على أساس دعوى غلبة ملاقاة الحبل لماء الدلو، فقد عرفت أنّ الغالب عكس ذلك ولا أقلّ من عدم إحراز هذه الغلبة.

وأمّا الأمر الثالث ـ المبنيّ على افتراض الإجمال في السؤال ـ فهو من صغريات بحثٍ كلّيٍّ في أنّ الإجمال في السؤال هل يسري إلى الجواب أوْ لا؟

وقد حقّقنا ذلك في بحثٍ سابق[١] وأثبتنا سريان الإجمال.

وعليه فلا يمكن الاستدلال بالرواية على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس، وسوف يأتي[٢] الحديث عن الرواية مرّةً أُخرى ـ إن شاء الله تعالى ـ من زاوية الاستدلال بها على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس.

ومنها: ما عن زرارة، عن أبي جعفر قال: قلت له: راوية من ماءٍ سقطت فيها فأرة أو جرذ أو صعوة ميّتة، قال: «إذا تفسّخ فيها فلا تشرب من مائها، ولا تتوضّأ، وصبّها، وإن كان غير متفسّخٍ فاشرب منه وتوضّأ، واطرح الميتة إذا أخرجتها طرية، وكذلك الجرّة، وحِبّ الماء، والقربة، وأشباه ذلك من أوعية الماء». قال: وقال أبو جعفر: «إذا كان الماء أكثر من راويةٍ لم ينُجِّسه شيء، تفسَّخ فيه أو لم يتفسّخ، إلّا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء»[٣].

وتقريب الاستدلال بها واضح، وقد يعترض على ذلك باعتراضين:

الأوّل: أن القائل بانفعال الماء القليل يقول: إنّه ينفعل بملاقاة الميتة، سواء تفسّخت فيه أم لا.

والقائل بعدم الانفعال يقول: إنّه لا ينفعل بالملاقاة، سواء تفسّخت الميتة فيه أم لا ما لم يحصل التغيّر.

فالتفصيل في انفعال الماء القليل بين حالة التفسّخ وعدمه ـ كما في الرواية ـ ممّا لم يقل به أحد.

الثاني: أنّ مقدار الراوية أقّل من الكرّ، وقد حكمت الرواية بالفرق بين

---

(١) راجع الصفحة ٣٥٨ وما بعدها.

(٢) في الصفحة ٤٣٧ وما بعدها.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

ما يزيد على راويةٍ وما هو أقلّ من ذلك، مع أنّه لا قائل بهذا الفرق؛ لأنّ القائل بالانفعال يُفَرِّق بين الكرِّ وما هو أقلّ منه، والقائل بعدمه لا يفرّق بين القليل والكثير أصلاً.

أمّا الاعتراض الأوّل فيمكن الجواب عليه: بأنّ الرواية لها دلالتان:

إحداهما: دلالة بالصراحة على أنّ الملاقاة لعين النجس بمجرّدها لا تسبّب انفعال الماء القليل.

والأُخرى: دلالة بالظهور على أنّ الملاقاة المقرونة بالتفسّخ توجب الانفعال.

فإن كنّا نحتمل فقهيّاً أن يكون للتفسخ بعنوانه تأثير في الانفعال ـ بوصفه مرتبةً متوسّطةً بين الملاقاة المجرّدة والتغيّر ـ تعين الأخذ بكلتا الدلالتين للرواية.

وإن كنّا لا نحتمل فقهيّاً ذلك فلابدّ من الأخذ بالدلالة الأُولى للرواية، ورفع اليد عن ظهور الدلالة الثانية في موضوعية التفسّخ بعنوانه للحكم بالانفعال، وحمله على أنّه اُخذ باعتباره ملازماً لحدوث التغيّر ولو في مقدارٍ قليلٍ من الماء، وهو المقدار الذي يحيط بالميتة المتفسّخة ويتخلّلها، فإنّ هذا المقدار يتغيّر عادةً بسبب تفسّخ الميتة فيكون نجساً. وحينما يتوضّأ الشخص من الماء ويختلط بعضه ببعضٍ وإن كان ذلك المقدار المتغيّر سوف يختلط بغيره عادةً ويزول تغيّره ولكنّ زوال التغيّر عن الماء القليل قد لا يكون مطهّراً ما لم يتّصل بالمادة أو الكرّ.

وبذلك يظهر الفرق بين ما إذا تفسّخت الميتة في ماءٍ كثيرٍ كرٍّ، أو في ماءٍ قليل، فإنّ مقداراً قليلاً من الماء وإن كان سوف يتغيّر في كلتا الحالتين ولكنّ المقدار المتغيّر في الكثير يطهر إذا زال عنه التغيّر بالاتّصال بالكثير، وأمّا المقدار المتغيّر في القليل فلا يطهر؛ لأنّه لم يتصل بالكثير.

وهكذا نلاحظ إمكان توجيه الفرق بين حالة التفسّخ وعدمه في الماء

القليل، وتوجيه الفرق بين حالة التفسّخ في القليل وحالة التفسخ في الكثير، بعد البناء على أنّ التفسّخ يلازم عادةً تغيّر مقدارٍ قليلٍ من الماء، والبناء علىٰ أنّ المتغيّر لا يطهر ـ حتّى إذا زال تغيّره ـ إلّا بالاتّصال بالمادّة أو الكثير، ولا يكلّف ذلك إلّا رفع اليد عن ظهور الدلالة الثانية للرواية في كون التفسّخ مأخوذاً على وجه الموضوعية للحكم بالانفعال.

ومن المعلوم أنّ تعيّن رفع اليد عن ذلك لا يُسوِّغ رفع اليد عن الدلالة الأُولى الصريحة في عدم الانفعال.

وأما الاعتراض الثاني فيرد عليه: أنّ عنوان «أكثر من راويةٍ» إن لم يكن مطابقاً أو مقارباً لمقدار الكرّ فهو ـ على الأقلّ ـ عنوان مطلق قابل للتقييد بالكرّ، فلا يؤدّي الاعتراض المذكور إلّا إلى رفع اليد عن إطلاق هذا العنوان.

وقد نقل عن ابن الجنيد: أنّ الكرّ قُلّتان[١]، والقلَّتان راوية، مع أنّه لم ينقل عنه شيء في وزن الكرّ خلاف ما عليه المشهور. وهذا يبرز احتمال أن تكون الراوية في ذلك العصر مقاربةً للكرّ وزناً، ولو فرضنا أنّ الراوية كانت أقلَّ من الكرِّ فليقيّد إطلاق قوله: «إذا كان أكثر من راويةٍ» بالكرّ. وقد جاء في التنقيح[٢] في بحث مساحة الكرّ: الاعتراف بأن ما دلّ من هذه الرواية على اعتصام ما كان أكثر من راويةٍ قابل للتقييد.

فالمهمّ في التخلّص من الاستدلال بالرواية المذكورة على الانفعال ضعف السند؛ لأنّه جاء في طريقها عليّ بن حديد، وهو لم يوثّق.

نعم، الجملة الأخيرة الخارجة عن محطّ الاستدلال ـ وهي «إذا كان الماء

---

(١) المعتبر ١: ٤٥.

(٢) التنقيح ١: ٢٠٩.

أكثر من راويةٍ... إلى آخره» ـ نقلت بسندٍ صحيح، ولم يعلم فيه النـقل عـن الإمام .

ومنها: ما دلّ على عدم انفعال الماء إلّا بالتغيّر، من قبيل رواية حريز: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا توضَّأ منه ولا تشرب»[١].

ورواية العلاء بن الفضيل قال: سألت أبا عبد الله عن الحياض يُبَالُ فيها؟ قال: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»[٢]. ونحوهما غيرهما[٣].

ويرد على الاستدلال بهذه الروايات: أمّا ما أُخذ في موضوعها عنوان الحوض ونحوه ـ كرواية العلاء ـ فقد يُتأمّل في شمولها للقليل بدعوى انصراف الحياض التي يبال فيها للكثير. وإن منع هذا الانصراف فحالها حال رواية حريزٍ وغيرها، وهي لا تشكّل دليلاً على عدم انفعال القليل إلّا بإطلاقها للماء القليل، وهو إطلاق قابل للتقييد بالروايات الواردة في انفعال الماء القليل الراكد بأنحاءٍ من الملاقاة التي لا تقتضي التغيير عادةً؛ لأنّ هذه الروايات أخصّ مطلقاً من أمثال رواية حريز.

ولا نحتاج مع هذا إلى دعوى تقييد إطلاق رواية حريزٍ وأضرابها بمفهوم «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» كما أُفيد؛ لكي ينشأ إشكال حاصله: أنّ منطوق هذه الجملة ينفي انفعال الكرِّ حتى بالتغيّر، ومفهومها يدلّ على نقيض السالبة الكلية، أي: على انفعال القليل في الجملة، والقدر المتيقّن منه الانفعال

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: ١٣٩، الحديث ٧.

(٣) أُنظر وسائل الشيعة: ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق.

بالتغيّر، فلا يكون فيها ما يدلّ على انفعال القليل بمجرّد الملاقاة؛ لكي تكون مقيِّدةً لإطلاق رواية حريزٍ الدالِّ على عدم الانفعال.

وقد أجاب السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ على هذا الإشكال: بأنّ الانفعال بالتغيّر خارج عن إطلاق النفي في المنطوق، بل المنفيّ منطوقاً هو الانفعال بالملاقاة بقرينة ما دلّ على انفعال ماء البئر بالتغيّر ـ مع أنّ الغالب فيه الكرّية ـ ورواية شهاب بن عبد ربّه[٢] الواردة في الكرّ المتغيّر والحاكمة بانفعاله. وإذا كان المنفيّ منطوقاً هو الانفعال بالملاقاة فالثابت مفهوماً هو انفعال القليل بالملاقاة، فيكون مقيِّداً لإطلاق رواية حريز.

وما أُفيد من اختصاص النفي في المنطوق بالملاقاة وعدم شموله للتغيّر بالقرينتين المشار إليهما لا يخلو من إشكال:

أمّا القرينة الأُولى فلأنّ جمهور الفقهاء ـ الذين بنوا على انفعال ماء البئر بالملاقاة مطلقاً ـ التزموا بإمكان أسوئية ماء البئر من الماء الراكد، وإذا كان احتمال الأسوئيّة ثابتاً فلا يمكن الاستدلال بما دلّ على انفعال ماء البئر بالتغيّر على أنّ الماء الراكد ينفعل بالتغيّر أيضاً.

وأمّا القرينة الثانية فلأنّ رواية شهاب غير تامّةٍ سنداً وإن عبّر عنها في التنقيح بالصحيحة[٣].

وقد تقدّم[٤] في بحث التغيّر وانفعال الكرّ المتغيّر مالَه نفع في المقام

---

(١) أُنظر التنقيح ١: ١٥٣ ـ ١٥٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٦١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

(٣) التنقيح ١: ١٥٥.

(٤) راجع الصفحة ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

فيلاحظ.

ومنها: خبر محمّد بن ميسر، قال: سألت أبا عبد الله عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه، وليس معه إناء يغرف به ويداه قذرتان؟ قال: «يضع يده، ثم يتوضأ، ثم يغتسل، هذا مما قال الله عزوجل: ﴿ **ما جعل عليكم في الدينِ من حرجٍ** ﴾»[1].

والاستدلال بهذا الخبر وتمييزه عن المطلقات السابقة ـ من قبيل رواية حريزٍ ـ مبنيّ على أن يكون القليل المأخوذ قيداً في كلام السائل بالمعنى المقابل للكثير العرفيّ، فيكون الخبر وارداً في الماء القليل بالمعنى المبحوث عنه، ولا مجال لتقييده بأدلّة الانفعال.

ولكنّ حمل القليل على هذا المعنى بلا موجبٍ، كما أشار إليه السيّد في المستمسك[2]، بل لعلّه بمعنى القليل العرفيّ الصادق على ما لا يمكن الارتماس فيه ولو كان كرّاً، فيقبل التقييد بأدلّة الانفعال.

ولا فرق في تسجيل هذه المناقشة في الاستدلال بين أن نفترض أنّ نظر السائل إلى احتمال محذور انفعال الماء بملاقاة النجاسة، أو إلى احتمال نجاسة الماء بوصفه ماءً مستعملاً، كما احتمل ذلك في التنقيح[3]؛ نظراً إلى أنّ جماعةً من فقهاء العامة[4] أفتوا بأنّ الماء المستعمل نجس مالم يبلغ عشرة أشبارٍ في عشرة،

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٤٤.

(٣) التنقيح ١ : ١٥٨.

(٤) راجع الفقه على المذاهب الأربعة ١ : ٣٨ والمغني ١ : ٢٦، وفيهما بدل «أشبار»: «أذرع».

غير أنّ قوله : «وليس معه إناء يغرف به ويداه قذرتان» واضح في أنّ للسائل نظراً إلى انفعال الماء بالقذارة، وليس نظره إلى محذور الماء المستعمل فقط.

وقد يجاب على الاستدلال بهذا الخبر عن طريق إبراز قرينةٍ على اختصاص هذا الخبر بالماء البالغ كرّاً، وهو ظهور كلام الإمام في أنّ الحكم بالانفعال في مورد الرواية يعتبر لوناً من الحرج، مع أنّ من الواضح عدم الحرج في الحكم بانفعال الماء القليل كما في المستمسك[١].

ولكن قد يكون تطبيق الحرج ـ مع افتراض أنّ الماء قليل ـ بعناية انحصار الماء بذلك الماء القليل، كما يناسبه مورد الرواية، فيكون الحكم بانفعال الماء القليل في هذا الفرض مؤدّياً إلى بقاء المسافر على نجاسته وحدثه، ووقوعه في المشقّة العرفية من هذه الناحية، فمثل هذا يكفي لتبرير الاستشهاد بنفي الحرج عرفاً.

فالمهمّ إذن هو أنّ الرواية تدلّ على عدم انفعال القليل بالإطلاق القابل للتقييد.

وإذا لم نستظهر من القذارة في قوله : «ويداه قذرتان» القذارة العينية بالخصوص فهناك إطلاق آخر في الرواية، من ناحية وجود عين النجس على اليد وعدمه، فلو فرضنا أنّه كان مختصّاً بالقليل المقابل للكرّ يظّل قابلاً للتقييد أيضاً بما دلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجاسة.

ومنها : خبر أبي مريم الأنصاريّ الدالّ على أنّ الإمام توضّأ من ماء الدلو الذي رأى فيه الراوي العذرة[٢].

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٤٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٥٤، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

وهذا الخبر لعلّه أصرح ما في الباب، ورغم ما وجِّهت إليه من تشكيكات فلا شك في قوّة دلالته عرفاً، ولكنّه ساقط سنداً.

وهناك روايات أُخرى يستدلّ بها على عدم الانفعال، يعرف حالها على ضوء ماذكرناه.

وهكذا يتّضح أنّ الروايات المستدلّ بها على عدم الانفعال بين ما لا يدلّ على ذلك، أو يدلّ ولكنّه مقيّد بأدلّة الانفعال، أو غير تامٍّ سنداً، وإن كان تامّ الدلالة بنحوٍ لا يقبل التقييد، كروايتي: زرارة، وأبي مريم الأنصاري. وعلى هذا الأساس يثبت أنّ روايات الانفعال لا معارض لها.

ولكن إذا فرضنا أنّ روايات عدم الانفعال المتقدّمة كانت كلّها تامّةً سنداً، وحصل على هذا الأساس دليل كامل على عدم الانفعال، ووقعت المعارضة بين دليلي الانفعال وعدمه فلابدّ من تحقيق ما تتطلّبه هذه المعارضة من إجراء.

ويمكن تصوير هذا الإجراء بعدّة وجوهٍ كما يلي:

الوجه الأوّل: لعلاج التعارض بين الطائفتين دعوى وجود الجمع العرفيّ بحمل النواهي عن الوضوء والشرب من الماء القليل الملاقي للنجاسة على الكراهة. وبتعبيرٍ آخر: على مرتبةٍ غير لزوميةٍ من النجاسة، وحمل روايات الكرّ على أنّها في مقام تحديد المقدار الذي لا يتغيّر بالملاقاة عادةً جمعاً بينها وبين ما دلّ على طهارة الماء القليل الملاقي للنجس مع عدم التغيّر.

ولكنّ هذا الجمع ليس عرفياً بلحاظ جملةٍ من روايات الانفعال، خصوصاً الروايات الواردة في إناطة عدم الانفعال بالكرّية، فإنّ حملها على أنّها في مقام بيان مرتبة الكثرة الملازمة لعدم التغيّر، أو الكاشفة عنه تعبداً غير مقبولٍ عرفاً، لا لمجرّد أنّ ذلك بيان لأمرٍ خارجي، وليس من شأن الإمام حتى يقال: إنّه متكفّل لجعل الأمارية وهو أمر تشريعي، بل لأنّ التغيّر الذي هو أمر محسوس لا معنى

عرفاً لجعل مرتبةٍ معينةٍ من وزن الماء أو مساحته أمارةً على عدمه، مع أنّ تشخيص كون الماء بهذا الوزن أو بهذه المساحة كثيراً ما يكون أخفى بمراتب من تشخيص نفس التغيّر إثباتاً ونفياً، فالتعارض العرفيّ مستحكم.

هذا، مضافاً إلى أنّ الجمع بين الطائفتين من الأخبار بالوجه المذكور لو كان عرفياً فهو إنّما يتعيّن بعد الفراغ عن حجّية كلٍّ من الطائفتين في نفسها. وأمّا إذا كان التعبّد بالرواية المدّعىٰ قرينيّتها ساقطاً، للاطمئنان الشخصيّ بكذب مدلولها فلا معنى لجعلها قرينةً، كما سوف يظهر في بعض الوجوه التالية.

الوجه الثاني: أن يقال بأنّ التعارض بين الطائفتين من باب تعارض الحجّة مع اللاحجّة؛ لأنّ ما دلّ علىٰ عدم الانفعال من الخبر الواحد المعارض للسنّة القطعية؛ نظراً إلى استفاضة روايات الانفعال وتواترها إجمالاً، وخبر الواحد المعارض للسنة القطعية ساقط عن الحجيّة في نفسه، لتقيّد دليل حجّية خبر الواحد بأن لا يكون معارضاً للكتاب أو السنّة القطعية.

وتمامية هذا الوجه تتوقّف على عدم تمامية الوجه السابق، إذ لو كان الجمع العرفيّ ممكناً لَما أصبح الخبر الدالّ على عدم الانفعال معارضاً للسنّة القطعية، بل قرينة عليها.

بل إنّ تمامية هذا الوجه تتوقّف على عدم صلاحية هذا الخبر للقرينية ولو بالنسبة إلى بعض الروايات الدالّة على الانفعال التي يعلم إجمالاً بصدور بعضها، إذ لو كان الخبر الدالّ على عدم الانفعال صالحاً للقرينية بالنسبة إلى البعض فلا يحرز حينئذٍ انطباق عنوان المخالف للسنّة القطعية عليه؛ لأنّ المعلوم إجمالاً صدوره من المعصوم محتمل الانطباق على الروايات التي يصلح الخبر أن يكون قرينةً عليها.

الوجه الثالث: أن ندّعي سقوط ما دلّ عل عدم الانفعال لا على أساس

انطباق عنوان المعارض للسنّة القطعية عليه لكي يتوقّف على عدم صلاحيته للقرينية، بل على أساسٍ آخر يتمّ ولو فرضنا الصلاحية للقرينية؛ وذلك لأنّ صلاحيّته للقرينية لا تنافي أن يكون كلّ خبرٍ من الأخبار الدالّة على عدم الانفعال بظهوره كاشفاً كشفاً وجدانياً ناقصاً عن بطلان الحكم بعدم الانفعال، بقطع النظر عن أدلّة الحجّية التعبّدية.

وحينما تكون أخبار الانفعال كثيرة جدّاً فنضمّ كاشفية كلّ واحدٍ منها الوجدانية إلى كاشفية الآخر، ويتّفق أن يحصل بذلك اطمئنان شخصيّ بالانفعال نتيجةً لتراكم الأمارات الاحتمالية، ومعه يسقط الخبر الدالّ على الانفعال ولو كان صالحاً للقرينية في نفسه لو انفرد مع أيّ واحدٍ من الاخبار الدالّة على الانفعال.

الوجه الرابع: أن يفترض استحكام التعارض بين الطائفتين مع وجود مقتضي الحجّية في كلّ منهما، وتقدّم الطائفة الدالّة على عدم الانفعال إعمالاً للمرجّح الاول في باب التعارض بين الخبرين، وهو موافقة الكتاب، حيث إنّ مادلّ على عدم الانفعال، يثبت الطهارة والطهورية للماء، فيوافق إطلاق طهورية الماء في القرآن الكريم.

وهذا الوجه يتوقّف على التسليم بوجود إطلاقٍ قرآنيٍّ يدلّ على طهارة الماء، ولا يكفي افتراضه من ناحية أفراد الماء فحسب، بل لابدّ أن يكون له نظر أحواليّ وأزمانيّ بحيث يدلّ على ثبوت الطهارة للماء في تمام حالاته المتعاقبة.

وقد مرّ ـ في أوائل هذا الكتاب ـ أنّ هذا الإطلاق غير موجودٍ في القرآن الكريم.

الوجه الخامس: بعد افتراض استحكام التعارض بين الحجّتين وخُلُوّ الكتاب الكريم من الحكم يُطبَّق المرجّح الثاني، وهو مخالفة العامة، فتحمل الروايات الدالّة على عدم الانفعال على التقية؛ لموافقتها للعامّة.

وهذا الوجه غير صحيح ؛ لأنّ المسألة في الاتّجاه الفقهيّ السنيّ ذات قولين معروفين كما يظهر من تذكرة العلّامة[١]، مضافاً إلى أنّ حمل مثل رواية أبي مريم على التقية في غاية البعد؛ لأنّ التقية لاتلزم عادةً باستعمال ماء الدلو المشتمل على العذرة مع وجود مبرّراتٍ طبعيةٍ لعدم الاستعمال.

الوجه السادس : بعد فرض استحكام التعارض وعدم وجود المرجّح يُحكم بالتساقط، ويرجع إلىٰ الأُصول المؤمّنة، كأصالة الطهارة واستصحابها، غير أنّ هذا يتوقّف علىٰ غضّ النظر عن اُمورٍ، من قبيل وجود عموماتٍ فوقيّةٍ لانفعال كلّ شيءٍ بالملاقاة، وإلّا أمكن دعوىٰ : أنّها هي المرجع بعد تساقط الطائفتين، فلا تصل النوبة إلىٰ الأُصول العملية.

الوجه السابع : بعد فرض استحكام التعارض وعدم وجود المرجح يحكم بالتساقط، ويرجع إلى عمومات أو مطلقات الانفعال.

وهذا الوجه يفترض سقوط كلٍّ ما تمسّك به القائل بعدم الانفعال بالمعارضة، مع أنّ ما تمسّك به هذا القائل قسمان :

أحدهما : دلّ بظهوره على اعتصام الماء القليل.

والآخر : دلّ بإطلاقه على اعتصام الماء القليل.

والقسم الثاني لايمكن أن يسقط بالمعارضة مع روايات انفعال الماء القليل ؛ لأنّها أخصّ منه والعامّ لا يعقل سقوطه بالمعارضة مع مخصّصه، وهذا يعني أنّ القسم الأوّل من أدلّة القائل بعدم الانفعال يعارض روايات الانفعال، وبعد التساقط يرجع إلى القسم الثاني الدالّ على اعتصام القليل بالإطلاق؛ لأنّه يعتبر مرجعاً فوقياً، ومعه لا تصل النوبة للرجوع إلى عمومات الانفعال الأولية لو كانت؛

---

(١) تذكرة الفقهاء ١ : ٢١ ـ ٢٢.

لأنّ مطلقات اعتصام الماء أخصّ مطلقاً منه، فتكون هي المرجع بعد تساقط الأدلّة الأكثر أخصّيةً، غير أنّ مرجعيةمطلقات الاعتصام تتوقّف على عدم وجود مطلقاتٍ تدلّ على انفعال الماء.

توضيح ذلك: أنّه كما توجد لدينا روايات تدلّ على اعتصام الماء الراكد مطلقاً ـ وهي القسم الثاني من أدلّة القائل بعدم الانفعال ـ كذلك توجد روايات تدلّ على انفعال الماء الراكد مطلقاً، دون تفصيل بين القليل والكثير، وحينئذٍ فيتعارض المطلق الدالّ على الاعتصام في طبيعيّ الماء الراكد مع المطلق الدالّ على الانفعال في طبيعيّ الماء الراكد، ولا يصلح شيء منهما للمرجعية، ويتعيّن عندئذٍ الرجوع إلى المطلقات الفوقية ـ الدالّة على انفعال الأشياء بالملاقاة ـ الشاملة لأصل الماء بالإطلاق لو كانت.

ويمكن تصحيح الوجه السابع وتعيين مطلقات اعتصام الماء الراكد للمرجعية بناءً على انقلاب النسبة، بأن يقال: إنّ ما دلّ على انفعال الماء الراكد مطلقاً بالملاقاة وإن كان معارضاً بالتباين مع مطلقات اعتصام الماء الراكد ولكن بعد خروج الكرِّ منه بالتخصيص ـ للدليل القطعي الدالّ على اعتصام الكرِّ ـ يصبح أخصَّ مطلقاً من مطلقات اعتصام الماء، ويكون حاله حال سائر روايات انفعال الماء القليل التي تسقط بالمعارضة مع القسم الأوّل من أدلّة عدم الانفعال، وتبقى مطلقات اعتصام الماء الراكد بدون معارضٍ في رتبتها فيتعيّن الرجوع إليها.

الوجه الثامن: أنّ ملاحظة الرتب تستدعي فرض أربع رتب:

الرتبة الأُولى: هي رتبة المطلقات الدالّة على أنّ الشيء ينفعل بملاقاة النجاسة الشاملة بإطلاقها للماء.

الرتبة الثانية: هي رتبة المطلقات، الدالّة على أنّ الماء لاينفعل بالملاقاة، الشاملة بإطلاقها للماء القليل، فإنّ هذه المطلقات أعلى رتبةً من مطلقات

الانفعال؛ لكونها أخصّ منها.

وهذه المطلقات على قسمين: أحدهما ورد في طبيعيّ الماء، كرواية حريز. وبعضها ورد في خصوص الماء الراكد.

الرتبة الثالثة: هي رتبة الروايات الدالّة على انفعال الماء الراكد القليل عند ملاقاة النجاسة بدلالةٍ ظهوريةٍ قابلةٍ للحمل على التنزّه والكراهة، من قبيل ما دلّ على النهي عن الوضوء من الإناء الملاقي للنجس.

وهذه الروايات أعلى رتبةً من مطلقات اعتصام الماء؛ لكونها أخصَّ منها؛ لورودها في الماء القليل خاصّةً.

الرتبة الرابعة: هي رتبة الروايات الدالّة بالصراحة العرفية على عدم انفعال الماء الراكد القليل، كرواية أبي مريم الأنصاريّ وغيرها، ممّا يصلح أن يكون قرينةً على حمل النهي الوارد في روايات الرتبة الثالثة على التنزّه. وهذه الروايات أعلى رتبةً من الروايات السابقة؛ لتقدّمها عليها بالقرينية.

وعلى هذا الأساس لابدّ من ملاحظة أدلّة انفعال الماء القليل؛ لنرى هل يوجد فيها ما يدلّ بالصراحة العرفية على الانفعال، أوْ لا؟

فإن كان يوجد ما يدلّ كذلك على نحوٍ لا تصلح روايات عدم الانفعال لحمله على التنزّه ـ كأخبار الكرّ مثلاً ـ فهذا الدليل يساوي روايات عدم الانفعال الواقعة في الرتبة الرابعة، وبعد تساقط الصريحين العرفيّين الواقعين في المرتبة الرابعة تصل النوبة إلى المرتبة الثالثة التي تشتمل على الأخبار الظاهرة في الانفعال، مع صلاحيتها العرفية للحمل على التنزّه، فتكون هي المرجع. ولا يمكن الرجوع ابتداءً إلى ماهو واقع في المرتبة الاُولى أو الثانية، كما هو واضح.

وهذا التحقيق يتوقّف على أن لا يكون في أدلّة عدم انفعال الماء القليل ما يقع في المرتبة الثالثة، بأن كانت روايات عدم الانفعال منحصرةً بمطلقات

اعتصام الماء الواقعة في المرتبة الثانية. ومثل رواية أبي مريم، وزرارة الصريحة عرفاً في عدم الانفعال الواقعة في المرتبة الرابعة، فإنّ المرتبة الثالثة عندئذٍ تتمحّض للروايات الظاهرة في انفعال الماء القليل بدون معارضٍ في درجتها، فتكون هي المرجع بعد تساقط روايات الرتبة الرابعة بالتعارض.

وممّا ذكرناه في تصوير هذا الوجه يتحصّل ميزان كلّيّ لعلاج الروايات المتعارضة له آثار كثيرة في الفقه.

والفكرة الأساسية في هذا الميزان هي: أنّنا لا ينبغي أن نأخذ الروايات الدالّة على حكمٍ والروايات الدالّة على نفيه ككلٍّ بحيث تلحظ هذه المجموعة وتلك المجموعة ونعاملهما معاملة الروايتين المتعارضتين، فنحكم بتساقط المجموعتين على طريقة تساقط الروايتين. بل لابدّ من تنسيق رتب الروايات في داخل كلّ مجموعة، فقد تشتمل إحدى المجموعتين على رتبتين من الظهور، بينما تشتمل المجموعة الأُخرى على رواياتٍ كلّها من الرتبة الأقوى من الظهور التي تصلح للقرينية على روايات الرتبة الثانية من الظهور في المجموعة الأُولى.

ففي هذه الحالة تقع روايات المجموعة الأُخرى طرفاً للمعارضة مع روايات الرتبة الأقوى من الظهور في المجموعة الأُولى.

وأمّا روايات الرتبة الثانية من الظهور في المجموعة الأُولى فلا يمكن أن تقع طرفاً للمعارضة مع روايات المجموعة الأُخرى؛ لأنّ روايات المجموعة الأُخرى صالحة ـ بحسب الفرض ـ للقرينية عليها، وذو القرينة يستحيل أن يعارض القرينة، فتتعين الرتبة الثانية من المجموعة الأُولى للمرجعية.

وهذه الفكرة الأساسية هي نفسها الفكرة الأساسية التي التزم الفقهاء بموجبها بالرجوع إلى العامّ الفوقانيّ بعد تساقط الخاصّين، حيث يتعيّن الرجوع إلى العامّ ببرهان استحالة وقوعه طرفاً للمعارضة مع الخاصّ المنافي له؛ لأنّ

الخاصّ المنافي له صالح للقرينية عليه، فلابدّ من افتراض وقوع التعارض بين الخاصّين محضاً في الرتبة الأُولىٰ، ثمّ الرجوع إلى العامّ الفوقانيّ بعد تساقط الخاصّين بدون أن يعارضه شيء.

ولكنّ الفقهاء في مجال تطبيق هذه الفكرة لم يعتادوا على الأخذ بها إلّا في فرض تعارض الخاصَّين مع وجود العامّ الموافق لأحدهما، ولكن بعد معرفة التفسير الفنيّ للفكرة وتبيّن أبعادها يتّضح أنّ اللازم تطبيقها بدقّةٍ في كلّ الحالات المماثلة. وسوف يظهر لذلك آثار عديدة في مسائل مستقبلة، من قبيل مسألة نجاسة الخمر والمسكر على ما سوف نحقّقه في موضعه[١] إن شاء الله تعالى.

فعلى سبيل المثال: إذا ورد: أنّ الخمر طاهر، وورد: أنّ الخمر نجس، وورد الأمر بغسل الثوب الذي أصابه الخمر فلا يقع التعارض في رتبةٍ واحدةٍ بين الأوّل والأخيرين، بل بين الأوّلَين خاصّةً، ويكون الثالث مرجعاً بعد تساقطهما.

٢ ـ الحكم بالانفعال على نحو القضية الكلِّية:

بعد أن فرغنا عن الحكم بانفعال الماء القليل على نحو القضية المهملة يجب أن ندرس التفصيلات التي تستهدف إنكار الموجبة الكلّية، وهي كما يلي:

أوَّلاً: التفصيل بين النجس والمتنجِّس:

وهذا التفصيل يعني: أنّ الماء القليل ينفعل بملاقاة عين النجس دون المتنجّس الخالي من عين النجس؛ وذلك: إمّا لعدم المقتضي بحسب مقام الإثبات، بمعنى عدم وجود ما يدلّ بإطلاقه على انفعال الماء القليل حتّى بالمتنجّس، وإمّا لوجود المانع بحسب مقام الإثبات، بمعنى افتراض أنّ إطلاق

---

(١) في الجزء الثالث: ٤٠٥ وما بعدها.

دليل الانفعال لملاقاة المتنجّس ثابت في نفسه، ولكنّه مبتلىً بالمقيّد أو المعارض.
فهناك إذن طريقان لإثبات هذا التفصيل:

أمّا الطريق الأوّل فحاصل تقريبه: أنّ دليل الانفعال: إمّا مفهوم أخبار الكرّ، وإمّا الروايات الخاصّة. والأوّل ليس فيه إطلاق؛ لأنّ المنطوق سالبة كلية، والمفهوم هو إثبات نقيض المنطوق عند انتفاء الشرط، ونقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، فيدلّ المفهوم على أنّ الماء إذا لم يبلغ كرّاً ينجّسه شيء في الجملة، والقدر المتيقّن منه عين النجس. والثاني لا إطلاق فيه أيضاً؛ لأنّ الروايات واردة في موارد فرضت فيها الملاقاة لعين النجس.

والكلام حول هذا الطريق يقع في مقامين:

أحدهما: في تحقيق حال المفهوم في أخبار الكرّ.

والآخر: في تحقيق حال الروايات الخاصّة.

أمّا المقام الأوّل فتحقيق الحال فيه: أنّه بعد الفراغ عن كون الثابت بالمفهوم نقيض ما هو المعلَّق على الشرط في منطوق القضية الشرطية لابدّ من معرفة ما هو المعلَّق على الشرط في منطوق القضية، فهل المعلّق هو المطلق، أو أنّ الإطلاق يطرأ على المعلّق؟

فإن كان التعليق يطرأ على المطلق بما هو مطلق فالمفهوم يدلّ على انتفاء المطلق، وهو يساوق القضية الجزئية لا الكلية. وإن كان الإطلاق يطرأ على المعلَّق بعد الفراغ عن تعليقه، ويكون التعليق تعليقاً لذات الشيء في المرتبة السابقة على طروء الإطلاق عليه، فالمفهوم يدلّ على انتفاء ذات الشيء، لا انتفاء مطلقه فقط، وهو يساوق القضية الكلّية.

توضيح ذلك: أنّ المعلّق ـ وهو قوله: «لا ينجّسه شيء» ـ إمّا أن نلحظه في المرتبة السابقة على التعليق فنجري فيه مقدمات الحكمة، ونثبت أنّ الشيء المنفيّ

تنجيسه مطلق شامل لكلّ ما يحكم بنجاسته، إذ لو كان المراد به حصّة خاصّة لكان عليه البيان.

ثمّ بعد أن نثبت هذا الإطلاق ويكون لقوله: «لا ينجّسه شيء» دلالة على أنّ كلّ الأشياء لا تنجس يطرأ عليه التعليق.

ونقصد بالبَعدية هنا: البَعدية بحسب اللحاظ والنظر العرفي في مقام اقتناص مفاهيم الألفاظ من الألفاظ.

فمعنى طروء التعليق بعد الإطلاق: أنّ العرف يفهم الإطلاق في جانب ذات المعلّق أوَّلاً، ثمّ يفهم من الكلام تعليقه على الشرط، ففي هذه الحالة يكون التعليق تعليقاً للمطلق، فالمفهوم يدلّ على انتفاء المطلق، وهو يلائم ثبوت المقيّد أيضاً، فلا يثبت بالمفهوم قضية كلّية.

وإمّا أن نلحظ قوله: «لا ينجّسه شيء» قبل إجراء الإطلاق وبلحاظ الطبيعة المهملة، ونعلّقه على الشرط، ثمّ نجري مقدمات الحكمة في المعلّق بعد فرض تعليقه. وهذا يعني: أن المعلّق على الشرط ليس هو المطلق، بل الجامع بين المطلق والمقيّد، فيدلّ التعليق على انتفاء الجامع والمقيّد بانتفاء الشرط، فيدلّ المفهوم على أنّ نفي التنجيس بكلا قسميه ـ المطلق والمقيّد ـ منتفٍ بانتفاء الكرّية، وهو مساوق للحكم بانفعال الماء القليل بنحو القضية الكلية.

وهذا هو الميزان الكلّيّ في اقتناص المفهوم في الموارد، فمثلاً: إذا قال الشارع: «إذا جاء زيد إلى بيتك فاستمع إلى حديثه» نلاحظ أنّ المعلّق هو وجوب الاستماع إلى الحديث، ولا شكّ في إطلاق هذا الوجوب بنحوٍ يقتضي وجوب الاستماع إلى حديثه، سواء كان حديثه في أمرٍ دينيٍّ أو أمرٍ دنيوي.

وهذا الإطلاق إن كان مقتنصاً في المرتبة السابقة على التعليق أنتج أنّ التعليق يطرأ على الوجوب المطلق، أي على وجوب الاستماع إلى كلّ أحاديث

زيد، فلا يدلّ المفهوم إلاّ على أنّه في حالة انتفاء الشرط ينتفي الوجوب المطلق، فلا يجب الاستماع إلى كلّ أحاديث زيد، ولا ينافي وجوب استماع حديثٍ مخصوص، كالاستماع إلى حديثه الديني.

وأمّا إذا كان التعليق في المرتبة السابقة على هذا الإطلاق ـ أي أنّنا في مرتبة التعليق نلاحظ وجوب الاستماع الجامع بين المطلق والمقيّد، ونعلّقه على مجيء زيدٍ إلى البيت، ثمّ نجري فيه مقدمات الحكمة ـ فالمعلّق ليس هو المطلق، بل الجامع بين المطلق والمقيّد، فيدلّ المفهوم على انتفاء هذا الجامع، وهو لا يكون إلّا بانتفاء المطلق والمقيّد معاً، وبهذا ينفي المفهوم في حالة عدم الشرط، كلّاً من وجوب الاستماع إلى كلّ الأحاديث ووجوب الاستماع إلى بعض الأحاديث.

وإذا اتّضح الملاك الفنيّ لتشكيل المفهوم قضيةً كلّيةً أو قضيةً جزئيةً فنقول: إنّ مقتضى القاعدة، هو ورود التعليق على الجزاء في المرتبة السابقة على إجراء الإطلاق فيه، بمعنى أنّ موضوع التعليق هو ذات الحكم قبل تخصصه بخصوصية الإطلاق.

والنكتة في ذلك: أنّ كلّ ما وقع موضوعاً لحكمٍ إذا دار أمره بين أن يكون موضوعاً بمطلقه أو بمقيّده تعيّن بمقدّمات الحكمة كونه موضوعاً بمطلقه؛ لأنّ الإطلاق أخفّ مؤونةً من التقييد، ولكن إذا أمكن وقوعه موضوعاً لذلك الحكم دون أن يتحصّص ـ لا بمؤونة الإطلاق ولا بمؤونة التقييد ـ تعيَّن ذلك، إذ لا موجب عندئذٍ للالتزام بالمؤونة.

وعلى هذا الأساس إذا لاحظنا الاستماع إلى الحديث في قوله: «إذا جاء زيد إلى بيتك فاستمع له» بوصفه موضوعاً للوجوب فلا بدّ أن يكون إمّا مطلقاً، وإمّا مقيّداً، فيتعيّن الإطلاق بمقدمات الحكمة.

ولكن إذا لاحظنا نفس وجوب الاستماع بوصفه موضوعاً للتعليق على

الشرط فلا يدور الأمر فيه بين أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم بالتعليق بما هو مطلق أو بما هو مقيّد، بل قد يكون موضوع التعليق الجامع بين المطلق والمقيّد ـ أي ذات وجوب الاستماع ـ دون فرض أيٍّ من عنايتي الإطلاق والتقييد فيه. وما دام هذا ممكناً فيتعيّن، إذ لا موجب حينئذٍ لفرض المؤونة، فينتج: أنّ التعليق طرأ على الوجوب في المرتبة السابقة على الإطلاق، وأنّ المفهوم يدلّ على انتفاء المطلق والمقيّد معاً عند انتفاء الشرط.

غير أنّ هذه النكتة إنّما تتمّ فيما إذا لم يكن هناك في طرف الجزاء دالّ لفظيّ أو نحوه على إرادة الإطلاق ونفي إرادة المقيّد، بقطع النظر عن مقدمات الحكمة، وإلّا فقد يتّفق أنّ هذا الدالّ اللفظيّ يحصِّص الحكم المجعول في الجزاء بالإطلاق في المرتبة السابقة على طروء التعليق بحيث يطرأ التعليق على المطلق، كما إذا كان الجزاء مشتملاً ـ مثلاً ـ على أداة العموم، من قبيل قولنا: «إذا جاء زيد إلى البيت فاستمع إلى كلّ أحاديثه» فإنّ شمول وجوب الاستماع إلى كلّ الأحاديث ليس هنا بالإطلاق، بل بدالٍّ لفظيٍّ وهو أداة العموم. وفي مثل ذلك يطرأ التعليق على المطلق والعامّ، فيكون المفهوم دالّاً على انتفاء وجوب الاستماع إلى كلّ أحاديثه عند انتفاء الشرط، ولا ينافي وجوب الاستماع إلى حديثٍ خاصٍّ.

وقد تلخّص ممّا ذكرناه حتّى الآن عدّة اُمور:

الأوّل: أنّ ملاك استفادة الكلّية والجزئية من المفهوم هو كون الإطلاق وارداً على المعلّق، أو التعليق وارداً على المطلق.

الثاني: أنّ مقتضى القاعدة في الإطلاقات الثابتة بمقدمات الحكمة أنّها واردة على المعلّق، وأنّ التعليق يطرأ على الحكم في طرف الجزاء في الرتبة السابقة على إطلاقه.

الثالث: أنّ الإطلاق إذا كان له دالّ لفظيّ في طرف الجزاء فقد يقتضي ذلك

طروء التعليق على المطلق، وينتج دلالة المفهوم على نفي المطلق، لا النفي المطلق.

وعلى ضوء هذه الأُمور نتناول قوله: «إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء»، فنلاحظ أنّ المعلق هو قوله: «لا ينجّسه شيء»، وهذا النفي المعلّق على الكرّية لا يخلو من أحد أُمورٍ ثلاثة:

أحدها: أن يكون بمعنى نفي تنجيس عين النجس.

ثانيها: أن يكون بمعنى نفي تنجيس المتنجِّس.

ثالثها: أن يكون بمعنى نفي تنجيس النجس الشامل لعين النجس وللمتنجّس.

فعلى الأوّل يدلّ المفهوم على أنّ الماء إذا لم يبلغ الكرّية ينجس بعين النجس، ويكون ساكتاً عن الانفعال بالمتنجّس.

وعلى الثاني يدلّ المفهوم على أنّ غير الكرِّ ينفعل بملاقاة المتنجّس، ولكنّ هذا الاحتمال في نفسه ساقط؛ لعدم إمكان اتّجاه القضية الشرطية ـ منطوقاً ومفهوماً ـ إلى ملاقاة المتنجّس خاصّةً، مع أنّها وردت في مورد الملاقاة مع عين النجس في أغلب رواياتها، ومع كون الملاقاة مع عين النجس هي أوضح الأفراد وأقربها إلى الذهن.

وأمّا علىٰ الثالث فلا بدّ ـ تطبيقاً لما مرّ من نكاتٍ ـ أن نلاحظ أنّ الدالّ على الشمول لعين النجس وعدم الاختصاص بالمتنجّس هل هو منحصر بمقدمات الحكمة فيكون الإطلاق حكمياً، أو أنّ الدليل بظهوره العرفيّ يقتضي النظر إلى عين النجس والشمول له، بقطع النظر عن مقدمات الحكمة؟

فعلى الأوّل يكون الإطلاق وارداً على المعلّق، ويكون التعليق وارداً على الجامع بين النفي المطلق الشامل لعين النجس، والنفي المقيّد المختصّ بالمتنجّس،

ومقتضى المفهوم حينئذٍ انتفاء هذا الجامع بانتفاء الكرّية، وهو مساوق للموجبة الكلّية[١].

وعلى الثاني يكون الشمول لعين النجس بالظهور العرفيّ للدليل، وفي مثل ذلك يطرأ التعليق على المطلق الشامل لعين النجس، كما هو الحال فيما إذا كان الشمول بأداة العموم، وإذا طرأ التعليق على المطلق دلّ بالمفهوم على انتفاء المطلق، وهو مساوق للموجبة الجزئية.

ومن الواضح أنّ شمول «لا ينجّسه شيء» لعين النجس ليس بالإطلاق الحكميّ الناشئ من مقدمات الحكمة، بل هو بالظهور العرفي، إذ توجد قرينة خاصّة ـ بقطع النظر عن قرينة الحكمة ـ على أنّ النظر متّجه رئيسياً في نفي تنجيس الكرّ إلى ما يشمل عين النجس ولو بلحاظ كون الملاقاة مع عين النجس هي مورد السؤال. فالحكم بنفي التنجيس في طرف الجزاء يشتمل على الإطلاق لعين النجس بهذه القرينة، وفي مثل ذلك يكون التعليق وارداً على المطلق، فلا يثبت بالمفهوم إلّا قضية جزئية.

وإن شئتم قلتم: إنّ إطلاق النفي وشموله في المنطوق لعين النجس لو كان

---

(١) وإنّما أُبرز الجامع المعلّق بوصفه جامعاً بين النفي المطلق الشامل لعين النجس، والنفي المقيّد المختصّ بالمتنجّس بدلاً من إبراز جامعيته بين النفي المطلق والنفي المختصّ بعين النجس؛ لأنّ تعليق الجامع بين النفي المطلق والنفي المختصّ بعين النجس لا يحقّق مفهوماً دالاً على تنجيس المتنجّس للماء القليل، إذ المفهوم على هذا التقدير هو انتفاء الجامع بين النفي المطلق والنفي المختصّ بعين النجس، وانتفاء الجامع يكون بانتفاء كلا فرديه. وفي المقام انتفاء الفردين ـ أعني النفي المطلق الشامل للنجس والمتنجّس، والنفي المقيّد بعين النجس ـ لا يستلزم ثبوت الانفعال بالمتنجّس، بل يكفي في ذلك ثبوت الانفعال بعين النجس، كما هو واضح.

لمجرّد مقدمات الحكمة لكان بالإمكان أن يراد واقعاً من النفي ما لا يشمله؛ لأنّ إرادة المقيّد عند ذكر المطلق ليس مستهجناً عرفاً وإن كان على خلاف الطبع، مع أنّنا نلاحظ الاستهجان في المقام لو كان المراد من النفي ما لا يشمل عين النجس.

فوزان قولنا: «إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء» وزان قولنا: «إذا أراد زيد أن يسافر فلا يحول دونه شيء»، فكما أنّه من المستهجن عرفاً أن يقول صاحب القول الثاني بعد ذلك: إنّي كنت أُريد بذلك أنّه لا يحول دون خروجه قطرات المطر المتقطّعة، لا المطر الشديد كذلك من المستهجن أن يقول صاحب القول الأوّل بعد ذلك: إنّي كنت أُريد بذلك أنّه لا ينجّسه المتنجّس، لا أعيان النجاسات. وكلّما كان الإطلاق والشمول بملاك الظهور العرفيّ على هذا النحو كان التعليق وارداً على المطلق فلا يدلّ المفهوم إلّا على قضيةٍ جزئية.

وبإمكانكم ـ على ضوء النكات التي ذكرناها ـ أن تطبّقوا تلك الموازين على سائر الأمثلة المماثلة لمحلّ الكلام، فقد يقول القائل مثلاً: «إذا جدّ زيد في درسه فلا يفوقه أحد»، وقد يقول: «إذا كنت غنياً فأكرم كلّ عالمٍ مهما كان عمره» وقد يقول: «إذا كنت غنيّاً فأكرم العالم».

ففي القول الأوّل يدلّ المفهوم عرفاً على أنّ زيداً إذا لم يجدَّ في درسه فسوف يفوقه أحد، لا أنّه يفوقه كلّ احد، وهذا يعني أنّ التعليق طرأ على المطلق. والوجه فيه: أنّ الإطلاق هنا له قرينة عرفية خاصّة، وليس ثابتاً بمجرّد مقدمات الحكمة، إذ لا يحتمل عرفاً اختصاص كلمة «أحد» ـ المذكورة في طرف الجزاء ـ بخصوص العاديِّ من الناس، بحيث لو كان القائل يريد بكلامه السابق أنّ زيداً إذا جدّ في درسه لا يسبقه الأغبياء من الناس لمَا كان كلامه عرفياً. وما دام الإطلاق مدلولاً لقرينةٍ خاصةٍ فيكون التعليق وارداً عليه، كما هو الحال في أخبار الكرّ.

وفي القول الثاني يدلّ المفهوم على أنّ من لم يكن غنياً لا يجب عليه إكرام

عموم العلماء، أمّا إكرام الشيوخ والعجزة منهم فلا ينفي المفهوم وجوبه؛ لأنّ التعليق هنا ورد على المطلق بسبب أنّ الإطلاق له دالّ لفظي.

وفي القول الثالث يدلّ المفهوم على أنّ من لم يكن غنياً لا يجب عليه إكرام العالم، سواء كان العالم شابّاً أو شيخاً، أي أنّ المفهوم يتكفّل قضيّةً كلّية؛ لأنّ إطلاق كلمة «العالم» في طرف الجزاء للشيخ والشابّ إنّما ثبت بمقدمات الحكمة، وحيث إنّه إطلاق حكميّ فيكون التعليق وارداً على الجزاء في الرتبة السابقة عليه، فيدلّ على انتفاء الجامع بين المطلق والمقيّد بانتفاء الشرط، وهو معنى استفادة القضية الكلّية من المفهوم.

وعلى أيّ حالٍ فقد اتّضح أنّ الاستدلال بمفهوم أخبار الكرّ على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجِّس غير صحيح.

وأمّا المقام الثاني ففي النظر إلى الروايات الخاصّة. والصحيح: أنّ بعض الروايات الخاصّة يمكن التمسّك بإطلاقها لإثبات انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس الخالي من عين النجس، وذلك كرواية شهاب، عن أبي عبد الله : في الرجل الجُنب يسهو فيغمس يده في الإناء قبل أن يغسلها، قال: «إنّه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء»[١].

ورواية سماعة، عن أبي عبد الله قال: «إن أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني»[٢]. ومثلهما غيرهما[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ١٥٣، الحديث ٩.

(٣) المصدر السابق: ١٥٤، الحديث ١٠.

فإنّ هذه الروايات تدلّ بمفهومها على أنّ الماء ينفعل بملاقاة اليد التي أصابها المنيّ. وهذا مطلق يشمل صورة بقاء المنيّ إلى حين الملاقاة، وصورة عدم بقائه، فيثبت بها انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس.

وهكذا نعرف أنّ الطريق الأوّل لإثبات عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ـ وهو الاستناد إلى عدم الدليل ـ غير صحيح، فلابدّ من الاتّجاه إلى تحقيق حال الطريق الثاني الذي يستهدف إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل الانفعال الشامل لملاقاة المتنجّس الخالي من عين النجس وإطلاقٍ آخر، فيسقط عن الاعتبار.

وحاصل الكلام في الطريق الثاني يرتبط بدراسة بعض الروايات التي يمكن أن يُدَّعىٰ دلالتها على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس، وهي كما يلي:

الرواية الأُولى: رواية زرارة المتقدّمة في البحث السابق، قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يُستقىٰ به الماء من البئر، هل يتوضّأ من ذلك الماء؟ قال: «لا بأس»[١].

وقد تقدّم[٢] إبداء ستّة احتمالاتٍ في تشخيص حيثية السؤال، واستظهرنا من الرواية نفي أربعةٍ منها، وبعد هذا الاستظهار يظلّ احتمالان:

أحدهما: أنّ السؤال بلحاظ احتمال نجاسة ماء الدلو بوقوع شعر الخنزير فيه.

والآخر: أنّ السؤال بلحاظ احتمال نجاسة ماء الدلو بتساقط القطرات فيه.

ومن الواضح أنّ الفرض الأوّل هو فرض ملاقاة عين النجس، والفرض

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) تقدّم في الصفحة ٤١١ ـ ٤١٢.

الثاني هو فرض ملاقاة الماء القليل للمائع المتنجّس. والاستدلال بالرواية على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس يمكن تقريبه بعدّة وجوه:

الأوّل: أن يُدَّعى استظهار اتّجاه السائل إلى حيثية القطرات المتساقطة، لا حيثية وقوع الحبل في الدلو؛ لأنّه وإن لم يصرّح بشيءٍ منها ولكن حيث إنّ تساقط القطرات أكثر وقوعاً من ملاقاة الحبل لماء الدلو ـ في فرضية السؤال ـ فينصرف السؤال إلى ذلك، فتكون الرواية بنفسها دليلاً على عدم الانفعال بملاقاة المتنجّس بعد الفراغ عن نجاسة شعر الخنزير.

الثاني: أن يقال: بأنّ السائل حيث لم ينصب قرينةً على اتّجاه سؤاله إلى إحدى الحيثيتين ـ وإنّما اتّجه بسؤاله إلى نفس ماء الدلو وجواز الوضوء به ـ فيتمسّك بإطلاق جواب الإمام بالنسبة إلى مصبّ السؤال، فيقال بأنّه يجوز الوضوء بماء الدلو، سواء وقع فيه الحبل أم لا، وسواء تساقطت فيه القطرات أم لا.

فيكون الجواب دالّاً على عدم انفعال الماء القليل، لا بملاقاة النجس ولا بملاقاة المتنجّس. فيعارض مثل رواية سماعة الدالّة بإطلاقها على انفعال الماء باليد التي أصابها القذر، سواء بقي فيها أم لا؛ لأنّ رواية سماعة تدلّ بإطلاقها على الانفعال بالنجس والمتنجّس، ورواية زرارة تدل على عدم الانفعال بالنجس أو المتنجّس، وهذان متعارضان بنحو التباين. وبعد ذلك ندخل في الموقف الدليل الوارد في خصوص ملاقاة الماء القليل لعين النجس والدالّ على انفعاله بذلك، فنلاحظ أنّه أخصّ مطلقاً من رواية زرارة، فيوجب تقييدها بما إذا لم يقع الحبل في ماء الدلو، ومعه تصبح رواية زرارة أخصَّ مطلقاً من مثل رواية سماعة، بناءً على انقلاب النسبة؛ لأنّ رواية زرارة بعد التخصيص تختصّ بالملاقاة مع المتنجّس، ورواية سماعة أعمّ من ملاقاة المتنجّس وملاقاة عين النجس، فيقيّد إطلاق رواية سماعة للمتنجّس الخالي من عين النجس بخبر زرارة بعد تقييده

بأدلّة انفعال الماء القليل بعين النجس.

الثالث: أن يقال: سلّمنا أنّ رواية زرارة ليست ظاهرةً في النظر إلى حيثية تساقط القطرات، وسلّمنا عدم الإطلاق في جواب الإمام وافترضنا إجماله. فغاية ذلك: أنّ مفاد جواب الإمام يكون مردّداً بين الحكم بعدم انفعال ماء الدلو بملاقاة عين النجس والحكم بعدم انفعال ماء الدلو بملاقاة المتنجّس. وهو على الأوّل يدلّ بالالتزام والأولويّة على أنّ ماء الدلو لا ينفعل بملاقاة المتنجّس، وعلى الثاني يدلّ بالمطابقة على ذلك. وهذا يعني أنّ هذا الدليل المجمل يعلم بدلالته على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس على كلّ تقديرٍ: إمّا مطابقةً وإمّا التزاماً، ولا يعلم بدلالته على عدم الانفعال بملاقاة عين النجس، فيؤخذ بما هو المتيقّن من دلالته، وهو دلالته على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس.

وهذه الدلالة لم تحرز معارضة أدلّة انفعال الماء القليل لها؛ لاحتمال أن تكون دلالةً مطابقيةً، لا التزاميةً بتبع نفي الانفعال بالنجس رأساً.

فهناك إذن دلالة على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس ولم يحرز وجود معارضٍ لها. وعدم العلم بالمعارض كافٍ للحجّية، فتكون حجّةً ودليلاً في نفسها على عدم الانفعال.

والتحقيق: عدم صحّة هذا البيان؛ لأنّ مرجعه إلى دعوى وجود علمٍ إجماليٍّ بدلالةٍ في رواية زرارة على عدم الانفعال بالمتنجّس، مردّدةٍ بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية. وهذا العلم الإجماليّ لا أثر له؛ لأنّ الدلالة الالتزامية لرواية زرارة على عدم الانفعال بالمتنجّس يعلم بعدم حجّيتها: إمّا لانتفائها، وإمّا لسقوطها بتبع سقوط الدلالة المطابقية، فلا يكون العلم الإجماليّ بالدلالة المردّدة بين دلالةٍ ليست بحجّةٍ جزماً ودلالةٍ صالحةٍ للحجّية منجّزاً.

وأمّا دعوى: أنّ عدم إحراز المعارض كافٍ للحجّية فيرد عليها: أنّ ذلك

إنّما يصحّ فيما إذا شكّ في المعارضة لدلالةٍ بعينها، لافيما إذا تردّد أمر الدليل بين دلالتين: إحداهما لها معارض، والاُخرى ليس لها معارض.

فالمهمّ إذن أحد الوجهين السابقين في تقريب الاستدلال برواية زرارة.

الرواية الثانية: رواية أبي بصير، عنهم : «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلّا أن يكون أصابها قذر بول، أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء»[1].

فإنّ قوله: «فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك» يدلّ بمفهومه على أنّه إذا لم يكن فيها شيء من ذلك حين إدخالها في الماء فلا بأس، وهذا يعني: أنّ المناط في عدم الانفعال هو خلوّ اليد حين ملاقاة الماء من البول والمنيّ.

فإن قلنا: إنّ قوله هذا كلام مستقلّ كان لمفهومه إطلاق حاصله: أنّ الماء لا ينجس مع عدم وجود البول والجنابة فعلاً، سواء كان قد أصابه ذلك سابقاً وجفّ أو لا، فيكون معارضاً مع الإطلاقات التي تقدّم الاستدلال بها على انفعال الماء بالمتنجّس على نحو العموم من وجه.

وإن قلنا: إنّ جملة «فإن أدخلت يدك في الماء... إلىٰ آخره» مبنيّة على ما سبقها ومحتفظة بما تقدّم عليها من اشتراط الإصابة فيكون محصَّل قوله: «إلاّ أن يكون أصابها قذر بولٍ أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شئ من ذلك فأهرق الماء» هو أنّ الجنب لابأس بأن يدخل يده في الماء قبل غسلها إلاّ أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة.

وحينئذٍ ففي فرض الإصابة إن أدخل يده في الماء وفيها شيء من البول أو

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

الجنابة تنجّس الماء، وهذا يعني أنّ مفهوم قوله: «فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك» هو أنّ يدك التي أصابها البول والجنابة إن لم يكن عليها جنابة بالفعل حين إدخالها في الماء فلا بأس، فيكون أخصّ مطلقاً من الإطلاقات التي تقدّم الاستدلال بها على الانفعال بالمتنجّس؛ لأنّ أصل الاصابة تكون مأخوذةً في موضوع هذه القضية الشرطية، منطوقاً ومفهوماً، وتكون القضية الشرطية مسوقةً لبيان شرطٍ زائد، وهو فعلية وجود القذرعلى اليد.

وعلى كلّ حالٍ يثبت المطلوب: إمّا بالتعارض والتساقط والرجوع إلى الأُصول المقتضية للطهارة، وإمّا بالتقييد.

وقد اعترض السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ على الاستدلال بهذه الرواية سنداً ودلالةً.

أمّا من ناحية السند: فعلى أساس أنّ عبد الله بن المغيرة لم يثبت أنّه هو الثقة، فلعلّه عبد الله بن المغيرة الآخر.

وأمّا من ناحية الدلالة: فعلى أساس أنّ كلمة «قذر»: إمّا أن يراد بها المعنى الاشتقاقي ـ أي حامل القذارة ـ وإمّا أن يراد بهاالمعنى المصدري، أي القذارة.

فعلى الأوّل تكون الإضافة في قوله: «قذر بولٍ أو جنابةٍ» بيانية، أي: قذر هو بول أو جنابة، فيكون ظاهره اشتراط وجود عين النجس على اليد عند الملاقاة.

وعلى الثاني تكون الإضافة نشوئية، أي قذر ناشئ من البول أو الجنابة، فيشمل صورة زوال العين أيضاً. ولا تدلّ عندئذٍ على اشتراط وجود عين النجس.

ومع إجمال كلمة «قذر» وتردّدها بين المعنيين لا يمكن الاستدلال

---

(١) التنقيح ١: ١٧٥.

بالرواية على عدم الانفعال بالمتنجّس.

أمّا الاعتراض السندي فجوابه: أنّ إطلاق كلام إبراهيم بن هاشم ـ الواقع في طريق الرواية، والناقل عن عبد الله بن المغيرة ـ ينصرف إلى عبد الله بن المغيرة البجلي؛ لشهرته وكثرة رواياته، فهو ممّن نقل الكشّيّ إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه[١]، وقيل عنه: إنّه صنَّف ثلاثين كتاباً[٢]، ونقل عنه العلم جمع غفير من كبار الرواة والفقهاء، من قبيل: إبراهيم بن هاشم، والحسن بن عليّ بن فضّال، وأيّوب بن نوح، وكثير غيرهم فكيف يمكن أن لا ينصرف إليه اللفظ عند الإطلاق في مقابل عبد الله بن المغيرة الخزّاز، الذي لم يذكره النجاشيّ في كتابه، ولا الشيخ في فهرسته، ولم يذكر طريق إلى رواياته وكتابه؟!

وأمّا الاعتراض الدلاليّ فالظاهر أنّ الإضافة يمكن أن تكون بيانيةً حتّى إذا كانت كلمة «قذر» بالمعنى المصدري، فيكون معنى قوله: «قذر بولٍ أو جنابةٍ» قذارة هي بول أو جنابة؛ لأنّ البول ونحوه من الأعيان النجسة: تارةً يلحظ بما هو جسم مستقلّ، فيوصف عرفاً بأنّه «قذر» بالمعنى الاشتقاقي، واُخرى يلحظ بما هو حالّ في الأجسام الاُخرى وموجب لاستقذارها بتلطّخها به، فيوصف عرفاً بأنّه قذارة، فهو بهذا اللحاظ بنفسه قذارة للأشياء الاُخرى.

وهكذا يتّضح أنّ حمل كلمة «قذر» على المعنى المصدريّ لا يحتِّم كون الإضافة نشوئية، بل يصحّ أن تكون بيانيةً بأن يكون البول والمنيّ ملحوظاً بما هو شأن لليد المتلطّخة به، لا بما هو شيء مستقلّ، فإنّه بما هو شأن لليد يكون قذارة.

والصحيح أن يقال: إنّ القذارة في كلمة «قذر»: إمّا أن يراد بها القذارة

---

(١) اختيار معرفة الرجال: ٥٥٦، الرقم ١٠٥٠.

(٢) قاله النجاشي في رجاله: ٢١٥، الرقم ٥٦١.

الحكمية التشريعية، وإمّا أن يراد القذارة العينية المنتزعة عرفاً من نفس الأعيان القذرة، بقطع النظر عن الاعتبار والتشريع.

فإن أُريد «القذارة الحكمية» التي يكون وجودها اعتبارياً لا عينياً فيمكن أن يدّعىٰ عندئذٍ أنّ الإضافة نشوئية، وأنّ المراد بقول: «قذر بولٍ أو جنابةٍ» قذارة اعتبارية حكمية ناشئة من البول أو الجنابة، فلا يدلّ الكلام عندئذٍ على اشتراط وجود عين النجس.

وأمّا إذا أُريد «القذارة العينية» ـ أي القذارة التي ينتزعها العرف من نفس الأعيان القذرة ـ ففرض هذه القذارة مساوق لفرض عين النجس عند الملاقاة، فيتمّ الاستدلال بالرواية.

والذي يمكن أن يستشهد به لاثبات الثاني هو قوله: «وفيها شيء من ذلك»، فإنّه ظاهر في النظر إلى القذارة العينية التي لها أجزاء، وقد يبقى منها شيء ويزول شيء، وأمّا القذارة الحكمية الاعتبارية فلا معنى لأن يفرض زوال جزئها وبقاء جزئها الآخر.

وإن شئت قلت: إنّ ما هو في معرض أن يبقى منه شيء ويزول شيء إنّما هو القذارة العينية، لا القذارة الاعتبارية، فيكون هذا قرينةً على أنّ الرواية في مقام اشتراط فعلية القذارة العينية، وهو مساوق لاشتراط وجود عين النجس، فيتمّ الاستدلال بالرواية.

الرواية الثالثة: رواية محمّد بن ميسر المتقدّمة[1]: في الجنب ينتهي إلى الماء القليل ويداه قذرتان...، حيث رخّصت في إدخال يديه القذرتين في الماء.

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية: أنّها تدلّ على عدم انفعال الماء القليل

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

بالنجس أو المتنجّس؛ لأنّ اليد القذرة كما تصدق على اليد المتنجّسة الواجدة لعين النجس فعلاً كذلك تصدق على اليد المتنجّسة التي زال عنها عين النجس، وبهذا تكون معارضةً لتمام مدلول الروايات الدالّة على انفعال الماء القليل باليد المتنجّسة، سواء كان عليها عين النجس أم لا، والتعارض بينهما بالتباين.

ثمّ تقييد رواية ابن ميسر بما دلّ على انفعال الماء القليل بعين النجس بالخصوص، فتختصّ باليد القذرة الخالية من عين النجس، فتصبح أخصّ مطلقاً من الروايات المستدلِّ بإطلاقها على انفعال الماء القليل بالمتنجّس.

وهذا التقريب مبنيّ أوّلاً: على كبرى انقلاب النسبة.

وثانياً: على ورود رواية ابن ميسر في القليل بالمعنى المقابل للكرّ، لا القليل العرفيّ الشامل للكرّ، وإلّا كانت الروايات المستدلّ بإطلاقها على انفعال الماء القليل بالمتنجّس أخصّ مطلقاً منها.

وثالثاً: على عدم قبول انصراف عنوان اليد القذرة إلى ما كانت متلطّخةً بالقذارة العينية.

ورابعاً: على تمامية سند الرواية.

والاُمور الاربعة كلّها محلّ إشكالٍ، أو منع.

وعلى أيِّ حالٍ فقد اتّضح من مجموع ما ذكرناه: أنّ الدليل على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس الخالي من عين النجس موجود، فإن تمّ تقريبه بنحوٍ يكون أخصّ مطلقاً من دليل الانفعال الشامل بإطلاقه لملاقاة الماء القليل للمتنجّس تعيّن التخصيص. وإن تمّت بعض التقريبات الاُخرى التي تجعل المعارضة بالعموم من وجهٍ فبعد التساقط قد يتوهّم الرجوع إلى إطلاق ما دلّ على انفعال الأشياء عموماً بملاقاة ما هو محكوم بالنجاسة، فإنّ هذا العامّ الفوقاني يشمل بإطلاقه الماء.

ولكنّ الصحيح: عدم وجود عامٍّ من هذا القبيل سوى ما ورد في بعض

روايات إليات الغنم[1]، أو روايات وقوع الفأرة في القِدْر[2]، إذ قد يتوهّم استفادة القاعدة الكلّية للانفعال منهما، ولكن سيأتي ـ إن شاء الله ـ عدم صحّة هذه الاستفادة في بحث تنجيس المتنجّس.

ثانياً: التفصيل بين المتنجّس الأوّل وما بعده:

وإذا تجاوزنا عن التفصيل السابق وافترضنا أنّ خبر سماعة وغيره ـ ممّا دلّ بإطلاقه على أنّ اليد التي أصابها المنيّ تُنَجِّس الماء، سواء كان عليها منيّ بالفعل أم لا ـ تامٌّ ولا مقيّد له ولا معارض نواجه تفصيلاً آخر قد يُدَّعىٰ في المقام، وهو التفصيل بين المتنجّس الأوّل والمتنجّس بالمتنجّس.

فيقال: إنّ رواية سماعة ورواية شهاب ونحوهما من الروايات موردها المتنجّس الأوّل، أي اليد التي أصابها المنيّ مباشرةً، فلا تدلّ على انفعال الماء القليل بالمتنجّس الثاني، لا بإطلاقها في نفسه، ولا بضمِّ الارتكاز العرفي.

أمّا الأوّل فلعدم وجود الإطلاق، مع ورودها في مورد المتنجّس الأوّل.

وأمّا الثاني فلأنّ الارتكاز العرفيّ لا يأبىٰ عن ضعف النجاسة من خلال سرايتها من مرتبةٍ إلى مرتبة، فقد تكون ضعيفةً في مرتبة المتنجّس الثاني بنحوٍ لا يكون لها أثر في التنجيس، وهذا أمر ثابت في الوجدان العرفيّ بالنسبة إلى القذارات العرفية وسرايتها بالملاقاة، فلا إباء للعرف عن تقبُّل التفكيك بين المتنجّس الأوّل وما بعده، ومعه فلا يمكن إلغاء خصوصية المورد في رواية سماعة ونحوها والتعدّي منه إلى كلّ متنجس.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ٧١، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٠٥، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل.

وما يقال في التخلّص من هذا التفصيل وإثبات التسوية بين المتنجّس الأوّل والثاني في التنجيس عدّة اُمور :

الأوّل : التعليل الوارد في بعض روايات نجاسة سؤر الكلب بأنّه نجس ، حيث يستفاد من ذلك إعطاء ضابطةٍ كلّيةٍ ، وهي : أنّ نجاسة الشيء تكفي لنجاسة الماء الذي يلاقيه ، وقد جاء هذا التعليل في رواية البقباق[1] ، ورواية معاوية بن شريح[2] .

ويرد عليه : أنّه لم يتّضح من الروايتين أنّ الإمام كان في مقام تعليل سراية النجاسة إلى الماء بنجاسة الكلب حتّى يتعدّى إلى كلّ نجسٍ يلاقي الماء ، ولم يكن المقام يناسب ذلك ، إذ لم يُشعِر الراوي بأنّه كان مستشكلاً في سراية النجاسة من النجس إلى ملاقيه ، وإنّما كان مستشكلاً في أصل نجاسة الكلب . فالبقباق سأل عن فَضْل الكلب في سياق سؤاله عن فَضْل عددٍ كبير من الحيوانات في مقام التعرّف على طهارتها ونجاستها بهذا اللسان .

كما أنّ عذافر ـ في رواية معاوية بن شريح ـ كان يخيَّل إليه أنّ الكلب حكمه حكم سائر السباع من حيث الطهارة . فالنظر إذن منصبّ على استيضاح حكم الكلب الذي كانت نجاسته محلّ الإشكال ، نتيجةً لفتوى فقهاءٍ من العامّة بطهارته .

فلا يستفاد من حكم الإمام بأنّه رجس أو نجس أنّه في مقام إعطاء ضابطةٍ كلّيةٍ للسريان ليتمسّك بها لإثبات انفعال الماء بالمتنجّس مطلقاً لو سلّم انطباق عنوان الرجس والنجس على المتنجّس بمراتبه المختلفة .

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٦ ، الباب ٢ من أبواب الأسآر ، الحديث ٤ .

(٢) المصدر السابق : الحديث ٦ .

الثاني : ما ورد من الحكم بنجاسة الماء إذا أدخل الجنب يده فيه وهي قذرة[١]، بدعوى : أنّ القذارة في نظر الشارع كما تثبت لليد الملاقية للنجس ابتداءً كذلك تثبت لليد الملاقية للمتنجّس، فهي في الحالين قذرة ونجسة شرعاً فيشملها الإطلاق.

ويمكن الرد على هذه الدعوى بإبداء الجزم، أو احتمال ظهور القذارة في الفرد العينيّ الحقيقي وانصرافها إليه في مقابل الفرد الاعتباريّ التنزيلي، ومعه لا يكون لعنوان اليد القذرة إطلاق يشمل ما هو محلّ الكلام.

الثالث : صحيحة زرارة قال : قال أبو جعفر : ألا أحكي لكم وضوء رسول الله ؟ فقلنا : بلى، فدعا بقعبٍ فيه شيء من ماءٍ فوضعه بين يديه، ثمّ حسر عن ذراعيه، ثمّ غمس فيه كفّه اليمنى، ثمّ قال : «هكذا إذا كانت الكفّ طاهرة...»[٢].

وتقريب الاستدلال بها : أنّ قوله الأخير يدلّ بمفهوم الشرط على أنّه إذا لم تكن طاهرةً فلا يدخلها في الماء، حيث إنّه يقع محذور، ولاشكّ أنّ المنسبق عرفاً ـ بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع، وارتكازية سراية النجاسة بالملاقاة في الجملة ـ أنّ المحذور هو نجاسة الماء وانفعاله، لا محذور آخر تعبّديّ غير عرفي، من قبيل صيرورة الماء ماء غسالة، حيث تطهر اليد غير الطاهرة بإدخالها في ذلك الماء فيصبح الماء غسالة.

وهكذا تدلّ الرواية بالمفهوم على أنّ الماء ينفعل بملاقاة اليد غير الطاهرة،

---

(١) كما في رواية أبي بصير، وسائل الشيعة ١ : ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٣٨٧، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين المتنجّس الأوّل والثاني.

ولكن يمكن أن يناقش في ذلك: بأنّ الإمام حينما غمس كفّه في الماء وقال: «هكذا إذا كانت الكفّ طاهرةً» غاية ما يدلّ عليه كلامه هذا: أنّه إذا لم تكن الكفّ طاهرةً فليس هكذا. أمّا ما هو هذا المشار اليه الذي ينتفي بانتفاء طهارة اليد فلا يتّضح من الكلام. فلعلّه الابتداء بالوضوء؛ لأنّ الإمام غمس كفّه في الماء مبتدئاً بذلك عملية الوضوء، ومن الواضح أنّ الكفّ إذا لم تكن طاهرةً فلا يمكن الابتداء بعملية الوضوء إلاّ بعد تطهيرها؛ لأنّ طهارة محالّ الوضوء شرط في صحته.

فكما يمكن أن يكون نظره إلى أنّ الكف إذا لم تكن طاهرةً فلا ينبغي إدخالها في الماء لأنّه ينفعل بها كذلك يمكن أن يكون نظره إلى أنّ الكف إذا لم تكن طاهرةً فلا ينبغي الابتداء بالوضوء، بل لا بدّ من تطهيرها قبل ذلك.

وإن شئتم قلتم: إنّ الإمام بإدخال كفّه في الماء حقّق أمرين: ملاقاة يده للماء، والبدء بعملية الوضوء، حيث إنّه أدخل يده ليغترف ماء الوضوء، وما هو معلّق على طهارة الكفّ: إن كان هو الإدخال بلحاظ الأمر الأوّل دلّ على انفعال الماء بملاقاة اليد غير الطاهرة. وإن كان هو الإدخال بلحاظ الأمر الثاني وبما هو بَدْء بعملية الوضوء دلّ على أنّ من كانت كفّه غير طاهرةٍ فلا يبدأ بالوضوء، وهذا واضح؛ لأنّ عليه تطهيرها قبل ذلك.

وعلى أيٍّ حالٍ فإن تمّت دلالة الرواية على انفعال الماء القليل بالكفّ غير الطاهرة وقعت طرفاً للمعارضة مع ما أشرنا إليه في التفصيل السابق، ممّا يدلّ على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس مطلقاً.

فرواية أبي بصير ـ مثلاً التي تقدّم منّا الاستدلال بها على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس الأوّل، فضلاً عن الثاني ـ تكون طرفاً للمعارضة مع

إطلاق المفهوم في صحيحة زرارة.

بل يمكن أن يقال: إنّا حتّى إذا انطلقنا في فهم رواية أبي بصير من وجهة نظر السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ وتمّ لدينا على هذا الأساس الدليل على انفعال الماء القليل بالمتنجّس الأوّل ـ حتّى مع هذا ـ تصلح رواية أبي بصير للدلالة بالإطلاق على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس الثاني، وتصلح للمعارضة مع إطلاق رواية زرارة.

فإنّ السيّد الأُستاذ[1] يقول: بأنّ المقصود من «قذر بولٍ أو جنابة»: القذارة الناشئة من البول والجنابة، وعلى هذا الأساس ذكر: أنّها محفوظة حتّى بعد زوال عين البول أو المنيّ، وهذا لو سلِّم فمن الواضح أنّه لا ينطبق على القذارة الناشئة من ملاقاة ملاقي البول أو المنيّ، بل يختصّ بالقذارة الناشئة من ملاقاة نفس البول والمنيّ.

فقوله : «إن أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس، إلّا أن يكون أصابها قذر بولٍ أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرِق ذلك الماء» يدلّ منطوقاً ـ من وجهة نظر السيّد الأُستاذ ـ على أنّ الماء ينفعل بملاقاة اليد التي أصابها المنيّ، سواء بقي عليها أم لا.

ويدلّ مفهوماً على أنّ يد الجنب إذا لم يكن أصابها المنيّ فلا ينجس الماء بها، وهذا مطلق يشمل صورة ما إذا كانت يد الجنب قد لاقت مع الثوب المتنجّس بالمنيّ أيضاً، وهي صورة اعتيادية بالنسبة إلى الجنب يشملها الإطلاق جزماً.

والشيء نفسه يقال في رواية سماعة: «إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المنيّ»[2]، فإنّها تشترط في

---

(١) التنقيح ١: ١٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٣، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

البأس أن تكون يده قد لاقت المنيّ مباشرةً، ومقتضى إطلاق نفي البأس مع عدم ملاقاته: أنّ الماء لا ينفعل باليد ولو كانت متنجّسةً بالثوب المتنجّس بالمنيّ مثلاً، فيقع هذا الإطلاق طرفاً للمعارضة مع إطلاق المفهوم في رواية زرارة.

أللهمّ إلّا أن يُدَّعىٰ: أنّ نفي البأس عن إدخال الجنب يده في الماء ـ في روايات أبي بصير وسماعة وغيرهما ـ ناظر إلى نفي البأس من ناحية كون اليد يد جنبٍ، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها لدفع محذورٍ آخر.

ثالثاً: التفصيل بين الملاقاة المستقرّة وغيرها:

وقد استقرب هذا التفصيل اُستاذنا وشيخنا الأعظم في مجلس بحثه، وفي بعض الطبعات المتقدّمة من رسالته العملية «بلغة الراغبين»[1]، وحاصل هذا التفصيل: هو الحكم بطهارة قطرات الماء التي تصيب المتنجّس، بل النجس وتنزو منه بسرعة.

والحكم بطهارة هذه القطرات: إمّا أن يقوم على أساس دعوى قصور أدلّة الانفعال عن الشمول لمثل هذه الملاقاة غير المستقرّة، أو على أساس وجود دليلٍ خاصٍّ على عدم الانفعال يقيّد إطلاقات أدلّة الانفعال.

أمّا الأساس الأوّل فهو وجيه لو جمدنا على دلالة اللفظ لأدلّة الانفعال؛ لأنّ أخبار الكرّ وإن دلّت مفهوماً على أنّ الماء القليل ينفعل غير أنّها لا تتكفّل بيان نحو الملاقاة الذي يوجب الانفعال، من دون فرقٍ بين أن نفترض كون المفهوم متكفّلاً لقضيّةٍ مهملةٍ، أو كلّيةٍ من ناحية نوع الأشياء الموجبة للتنجيس، فإنّه ـ على

(١) «بُلغة الراغبين في فقه آل ياسين: رسالة عملية في العبادات، للشيخ محمّد رضا ابن الشيخ عبد الحسين ابن الشيخ باقر ابن الشيخ محمّد حسن آل ياسين الكاظمي». الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة (٣: ١٤٧) وصاحب البلغة هو خال السيّد الشهيد .

أيّ حالٍ ـ مهمل من ناحية كيفية الملاقاة التي يحصل بها التنجيس، فيقتصر على المتيقّن من الكيفية.

وأمّا الأخبار الخاصّة فقد وردت في موارد الملاقاة المستقرّة، من قبيل القطرة تقع في الإناء، أو الدجاجة تشرب من الماء، ونحو ذلك، فلا يمكن التعدّي منها إلى الملاقاة غير المستقرّة.

ولكنّ الصحيح: أنّ مثل أخبار الكرّ ينعقد لها إطلاق مقاميّ يقتضي الحوالة على النظر العرفيّ في تشخيص نحو الملاقاة التي تكون منجّسة، والعرف يرى الملاقاة غير المستقرّة موجبةً لسراية القذارة أيضاً، فيشملها الإطلاق المقاميّ لدليل الانفعال.

هذا إذا ادّعينا حكم العرف بأنّ الملاقاة بأنحائها المختلفة موجبة لسراية القذارة.

وأمّا إذا ادّعينا ما هو أكثر من ذلك وقلنا بأنّ العرف يرى بارتكازه المساواة بين أنحاء الملاقاة في درجة التأثير في السراية فهذا يعني التلازم العرفيّ بينها في الحكم، فيكون كلّ ما دلّ من الروايات الخاصّة على الانفعال بالملاقاة المستقرّة دالّاً بالالتزام العرفيّ على الانفعال بالملاقاة غير المستقرّة أيضاً.

وأمّا الأساس الثاني فقد استدلّ على عدم الانفعال برواية عمر بن يزيد، قال: قلت لأبي عبد الله : أغتسل في مغتسل يُبال فيه ويُغتسل من الجنابة، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض؟ فقال: «لا بأس به»[1].

ووجه الاستدلال واضح، حيث إنّ الراوي فرض أنّ المكان يبال فيه فهو ممّا يقع فيه عين النجس، بل قد يكون هذا التعبير بمعنى: أنّه مكان معدّ لقضاء

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٧.

الحاجة ففيه الفضلات عادةً، ومع هذا حكم بطهارة القطرة. ومقتضى إطلاق الجواب: طهارتها ولو كانت واقعةً على عين النجس، وهو يدلّ على أنّ الملاقاة غير المستقرّة لا تنجس.

وقد حمل جماعة[1] هذه الرواية على ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة، بمعنى أنّ القطرة لاقت موضعاً من المكان مردّداً بين النجس وغيره.

فإن أُريد بهذا الحمل دعوى استظهار ذلك من الرواية فهو ممنوع، إذ لم يشرْ في الرواية إلى الشكّ.

وإن أُريد بذلك أنّ الرواية إنّما تدلّ على عدم منجِّسيّة الملاقاة غير المستقرّة بإطلاقها لصورة العلم بوقوع القطرة على النجس فيمكن تقييد هذا الإطلاق بلحاظ إطلاق أدلّة انفعال الماء القليل الشامل للملاقاة غير المستقرّة.

فيرد عليه: أنّه لو سلِّم كون الدلالة بالإطلاق فتقع المعارضة بالعموم من وجهٍ بين إطلاق الرواية لصورة العلم وإطلاق أدلّة انفعال الماء القليل للملاقاة غير المستقرّة، وبعد التساقط يرجع إلى أصالة الطهارة لو لم نقل بقطعية دليل الانفعال المتكفِّل للإطلاق المقاميّ الشامل للملاقاة غير المستقرّة، وإلّا سقط معارضه في مادّة الاجتماع عن الحجّية.

ولكن هنا كلام آخر في الرواية، توضيحه: أنّ قوله : «لا بأس به»: إمّا أن يكون ناظراً إلى نفس القطرة التي تنزو ومتكفِّلاً للحكم بطهارتها فيدلّ على المدّعىٰ في هذا التفصيل. وإمّا أن يكون ناظراً إلى ماء الإناء الذي وقعت فيه القطرة فيدلّ على طهارة ماء الإناء، وهذا لا يدلّ حينئذٍ على أنّ القطرة لم تتنجّس، بل على أنّها لم تنجس، فليكن ذلك على أساس عدم انفعال الماء القليل

---

(١) منهم السيّد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٣٤.

بالمتنجّس ولو كان مائعاً، فيطابق رواية زرارة المتقدّمة[١] في ماء الدلو.

فإن قيل: إنّ القطرة لو كانت قد تنجّست واختلطت بماء الإناء فلا يجوز استعماله والوضوء به، حتّى على القول بعدم انفعال الماء القليل؛ لأنّ القطرة لا موجب لطهارتها بعد تنجّسها، فيكون ماء الإناء مخلوطاً بالنجس فلا يصحّ استعماله.

قلنا: إنّ المفروض وقوع القطرة والقطرات، وهذا يستهلك في ماء الإناء عادةً، فلا محذور من ناحيته.

هذا كلّه، مضافاً إلى ضعف سند الرواية؛ لورود غير الموثّق فيه، كالمعلّى بن محمّد.

رابعاً: التفصيل بين ما يدركه الطرف من الدم وغيره:

وقد نسب[٢] هذا التفصيل إلى الشيخ الطوسي وظاهر عبارته في المبسوط هو عدم الاختصاص بالدم، فإنّه ذكر: أنّ الدم وغيره إذا كان ممّا لا يدركه الطرف فهو معفوٌّ عنه؛ لأنّه ممّا لا يمكن التحرّز عنه[٣]، فلا ينجس الماء الملاقي له.

وظاهر ذلك أنّه لا فرق بين الدم وغيره من هذه الناحية. ولهذا لا يناسب أن يكون المدرك رواية عليّ بن جعفر المختصّة بالدم، بل يمكن أن يحمل كلامه على أنّ الأفراد العقلية للدم والبول وغيرهما ليست موجبةً للتنجيس مالم تكن أفراداً عرفية.

فكلّ ماهيةٍ إذا لوحظت لحاظاً عقلياً يرىٰ أنّ الكمّية لم تؤخذ فيها، ولكن

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) نسبه الشيخ الأعظم الأنصاري في كتاب الطهارة ١: ١١٧.

(٣) المبسوط في فقه الإماميّة ١: ٧.

إذا لوحظت بالنظر العرفيّ يرى أنّ حدّاً أدنىٰ من الكمّية مأخوذ في مفهوم اللفظ الدالّ عليها، فلو نقص فرد عن تلك الكمّية لم يكن مصداقاً لمفهوم اللفظ عرفاً وإن كان فرداً حقيقياً من الماهية عقلاً.

وليس هذا من الأخذ بنظر العرف في تشخيص المصداق، بل من الأخذ بنظره في تحديد المفهوم؛ لأنّ مرتبةً أدنىٰ من الحجم قد اُخذت في نفس مدلول اللفظ عرفاً. والدم إذا كان مّما لا يدركه الطرف في نفسه فلا يكون مصداقاً للدم العرفي، ولا تشمله أدلّة انفعال الماء القليل بالدم. وكذلك الأمر في سائر أعيان النجاسات.

وهذا في الحقيقة ليس تفصيلاً، ولا يحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ، وإنّما يتحقّق التفصيل لو قيل بأنّ بعض المصاديق العرفية للدم لا تنجس؛ لضآلتها وعدم استبانتها في الماء عند الملاقاة، وإن كانت في نفسها قبل الملاقاة قابلةً للرؤية، فإنّ مثل هذا القول يحتاج إلى دليلٍ يقيّد إطلاقات أدلّة انفعال الماء القليل.

ومن هنا قد يستدلّ على ذلك برواية عليّ بن جعفر التي نقلها الكلينيّ في الكافي، والشيخ في التهذيب والاستبصار. ونقل في التنقيح: أنّ الشيخ الطوسيّ رواها في المبسوط[١]، ولكنّا لم نجد في المبسوط هذه الرواية.

وهي: قال: سألته عن رجلٍ رعف فامتخط، فصار بعض ذلك الدم قِطعاً صِغاراً فأصاب إناءه، هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: «إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا يتوضأ منه»[٢].

---

(١) التنقيح ١: ١٨١.

(٢) الكافي ٣: ٧٤، الحديث ١٦. تهذيب الأحكام ١: ٤١٢، الحديث ١٢٩٩. الاستبصار ١: ٢٣، الحديث ٥٧. وعنها وسائل الشيعة ١: ١٥٠، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

وقد احتمل الأصحاب في هذه الرواية ثلاثة احتمالات :

أحدها : أن تكون واردةً في مورد الشبهة المحصورة ، بمعنى العلم إجمالاً بوقوع الدم على الإناء ، ولا يعلم على أيّ جانبيه ، وحيث إنّ الجانب الخارجيّ لا أثر لنجاسته فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً .

ثانيها : أن تكون الرواية واردةً في مورد العلم التفصيليّ بإصابة الدم للإناء بما هو إناء ، والشكّ في إصابته لما في الإناء من الماء ، وحيث إنّه شكّ بدويّ فلا يعتنىٰ به .

ثالثها : أن تكون الرواية واردةً في فرض إصابة الدم للإناء بمعنى الماء الذي في الإناء ، فتكون دالّةً على التفصيل المدّعىٰ .

وقد يستظهر الاحتمال الثاني ، حملاً لكلمة «الإناء» على معناها الحقيقيّ المغاير للماء ؛ لأنّ حمل «الإناء» على «ماء الإناء» لا يخلو من عناية ، ولا قرينة على هذه العناية .

ولكنّ الإنصاف : أنّ حمل «الإناء» على الظرف دون الماء لا يخلو من عنايةٍ مقابلةٍ أيضاً ؛ لأنّ الضمير في قوله : «هل يصلح الوضوء منه ؟» يرجع إلى الإناء . ومن المعلوم أنّ الوضوء إنّما يكون من ماء الإناء حقيقةً ، لا من الإناء ؛ لأنّ الإناء بما هو إناء لا يتوضأ منه ، وهذا بنفسه قد يصلح قرينةً على إرادة الماء من الإناء .

هذا ، مضافاً إلى أنّ المراد لو كان هو الإناء بمعنى الظرف فهذا يعني : أنّ السؤال إنّما هو بلحاظ الشكّ في وقوع الدم في الماء بعد فرض وصوله إلى الإناء ، وهذا غير مذكورٍ في كلام الراوي ، فيلزم على هذا أن تكون الحيثية الملحوظة في السؤال ـ وهي الشكّ في إصابة الدم للماء ـ غير مذكورةٍ في كلام السائل ، وهو خلاف الظاهر ، بخلاف ما إذا كان المراد بالإناء نفس الماء فإنّ الحيثية الملحوظة

في السؤال والموجبة للاستخبار تكون مذكورةً في كلام السائل، وهي ملاقاة دم قليلٍ للماء الموجود في الإناء.

وعلى هذا الأساس يمكن استظهار الاحتمال الثالث في مقابل الاحتمالين الأوّلين.

ولكن قد يقال: بأنّ الظاهر من قوله: «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا يتوضّأ منه» إناطة جواز الوضوء ـ إثباتاً ونفياً ـ باستبانة دمٍ في الماء فعلاً، وعدم استبانته فعلاً، فليس مناط الجواز أن لا يكون الدم قد استبان في الماء عند سقوطه فيه، بل أن لا يكون هناك شيء يستبين في الماء فعلاً. وهذا يعني: إناطة الجواز باستهلاك الدم، وعدم الجواز بعدم استهلاكه.

فتكون الرواية قريبةً من الروايات الدالّة على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس بدون تغيّر، وتعارضها حينئذٍ رواية عليّ بن جعفر: «في رجلٍ رعف وهو يتوضّأ فتقطّر قطرة في إنائه، هل يصلح الوضوء منه؟ قال: لا»[1].

فإنّ القطرة لا تستبين في الماء بعد وقوعها ببرهةٍ قصيرةٍ عادةً؛ لانتشارها واستهلاكها فيه. فلو كان المناط في جواز الوضوء عدم وجود شيءٍ مستبين فعلاً لجاز الوضوء من الماء بُعيد وقوع القطرة فيه.

والحاصل: أنّ المقصود من الاستبانة ـ إثباتاً ونفياً ـ لو كان هو الاستبانة بلحاظ آن الملاقاة لا نطبقت الرواية على التفصيل المشار إليه. وأمّا إذا كان المقصود الاستبانة وعدمها فعلاً فلا تنطبق على ذلك التفصيل. وهذا إن لم يكن هو الظاهر من الرواية فهي على الأقلّ مجملة محتملة للأمرين.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٠ ـ ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ذيل الحديث ١.

خامساً: التفصيل بين ورود الماء على النجاسة، والعكس[1]:

وهذا التفصيل يُدَّعىٰ فيه: أنّ الماء لا ينفعل بالملاقاة الحاصلة من وروده على النجاسة: إمّا لقصورٍ في المقتضي؛ لأنّ أخبار الكرّ لا تدلّ على تعيين نحو الملاقاة الموجبة للتنجيس، كما تقدّم في التفصيل الثالث. والروايات الخاصّة وردت في موارد ورود النجاسة على الماء، فلا يمكن التعدّي منها.

وهذا بخلاف غير الماء فإنّ مقتضى قوله في موثّقة عمار: «يغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء»[2] أنّ مناط سراية النجاسة إلى غير الماء إصابة النجس له، والإصابة تشمل ورود الشيء على النجس أيضاً.

وإمّا لإبداء المانع، وهو ما دلّ على حصول التطهير بصبّ الماء القليل على المتنجّس، إذ لو كان ينفعل بوروده على النجس المتنجّس أيضاً لمَا حصل التطهير به.

أمّا دعوى قصور المقتضي فالجواب عليها عن طريق التمسّك بالإطلاق المقاميّ المقتضي لتحكيم النظر العرفيّ في باب السراية، وهو لا يفرّق بين النحوين من الملاقاة.

وقد يُجاب أيضاً بوجود إطلاقٍ في بعض الروايات فيتمسّك به، وذلك في رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله قال: «ما يبلّ الميل ينجّس حبّاً من ماء»[3]، فإنّ في إطلاق هذه الرواية كفايةً لإبطال التفصيل المذكور؛ لأنّها لم تفصّل بين ورود الخمر على الماء وعكسه.

ولكنّ الظاهر عدم إمكان التمسّك بهذه الرواية:

---

(١) حكاه ابن ادريس في السرائر ١: ١٨٠ ـ ١٨١، عن السيّد في الناصريات وصحّحه.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

أمّا أوّلاً فلسقوط سندها بالإرسال، إذ وقع فيها عنوان «بعض أصحابنا».

وأمّا ثانياً فلأنّ الرواية: إن اُريد دعوى الإطلاق المقاميّ فيها بلحاظ ارتكاز عدم الفرق في نظر العرف بين أنحاء الملاقاة فلا يختصّ ذلك بهذه الرواية، ولا يكون جواباً آخر وراء الجواب الذي يقوم على أساس التشبّث بالنظر العرفي.

وإن اُريد دعوى الإطلاق اللفظيّ فيها فيرد على ذلك: أنّ الرواية إنّما تدلّ على أنّ الميل من الخمر ينجّس الماء، وأمّا كيفية التنجيس، وبأيّ نحوٍ يحصل فليس للرواية إطلاق لفظيّ من هذه الناحية.

وإن شئتم قلتم: بأنّ من الواضح أنّ الميل من الخمر لا ينجِّس حبّ الماء مطلقاً حتّى مع انفصال أحدهما عن الآخر، بل إنّما ينجّسه بحصول نحوٍ من التفاعل بينهما، وهذا يعني: أنّ مرتبةً من التفاعل ملحوظة تقديراً في مقام الحكم بمنجِّسيّة الميل من الخمر للماء. وحينئذٍ فإن رجعنا إلى الارتكاز العرفيّ أمكننا أن نعيّن هذه المرتبة الملحوظة تقديراً بأنّها مطلق الملاقاة.

وأمّا إذا قطعنا النظر عن الارتكاز فلا يمكن التمسّك بإطلاق الرواية لإثبات كفاية مطلق الملاقاة، بل تكون مجملةً؛ لأنّ مرتبة التفاعل الملحوظة فيها تقديراً مردّدة حينئذٍ بين الملاقاة الخاصّة أو مطلق الملاقاة، ولا مُعَيِّن لأحدهما.

فإن قيل: لماذا لا نثبِت بمقدّمات الحكمة أنّ مطلق الملاقاة كافٍ في التنجيس؟

قلنا: لأنّ الجمود على إطلاق اللفظ يقتضي الحكم بمنجّسيّة ميل الخمر للماء حتّى مع الانفصال، وبداهة بطلان ذلك قرينة عرفية على أنّ مفاد العبارة: هو أنّ الميل من الخمر ينجّس الماء، لا بذات وجوده في الخارج، بل بنسبةٍ معيَّنةٍ بينه وبينه. فهناك إذن دالّ عرفيّ في الكلام على ملاحظة هذه النسبة، ولمّا كان مدلول هذا الدالّ مردّداً بين مطلق الملاقاة والملاقاة الخاصة، وكنّا قد قطعنا النظر عن الارتكاز في مقام تعيينه فيكون المقام من قبيل الكلام المقترن بمقيّدٍ متّصلٍ، مع

من غير فرقٍ بين النجاسات، حتّى برأس إبرةٍ من الدم الذي لا يدركه الطرف [(١)] ـ سواء أكان مجتمعاً أم متفرقاً ـ مع اتّصالها بالسواقي. فلو كان هناك حُفَرٌ متعدّدة فيها الماء واتّصلت بالسواقي ولم يكن المجموع كرّاً إذا لاقى النجس واحدةً منها تنجّس الجميع وإن كان بقدر الكرِّ لا ينجس وإن كان متفرّقاً على الوجه المذكور، فلو كان ما في كلّ حفرةٍ دون الكرّ وكان المجموع كرّاً ولاقى واحدةً منها النجس لم تنجس؛ لاتّصالها بالبقية.

مسألة (١) : لا فرق في تنجّس القليل بين أن يكون وارداً على النجاسة أو موروداً [(٢)].

تردّد هذا المقيّد بين الأقلّ والأكثر، فيوجب إجمال الكلام.

وهكذا يتّضح: أنّ الاستدلال برواية أبي بصير لا يتمّ إلّا بتحكيم الارتكازات العرفية، ومعه يتمّ الاستدلال بسائر الروايات.

وأمّا دعوى إبداء المانع فلو تمّ هذا المانع لا ختصّ بخصوص الماء الوارد على المتنجّس الذي يطهر به، ولا يشمل الماء الوارد على جسمٍ غير قابل للتطهير ـ كعين النجس ـ إلّا أن يُضمَّ إليه دعوى ارتكازية عدم الفرق بين الورود التطهيريّ للماء والورود غير التطهيري. وسوف يأتي تفصيل الكلام في هذا المانع المدّعىٰ ومناقشته في بحث ماء الغسالة إن شاء الله تعالى.

*   *   *

(١) هذا إشارة إلى التفصيل الرابع المتقدّم.

(٢) هذا إشارة إلى التفصيل الخامس المتقدّم.

مسألة (٢) : الكرُّ بحسب الوزن : ألف ومائتا رطلٍ بالعراقي [١].

[تقدير الكرّ]

(١) هذا هو المشهور بين فقهائنا. وقد وردت بشأن الوزن روايتان :

إحداهما : مرسلة ابن أبي عمير التي حدّدته بألفٍ ومائتي رطل[١].

والأُخرى : صحيحة محمّد بن مسلم التي حدّدته بستمائة رطل[٢].

وحيث إنّ الرطل له اصطلاح عراقيّ، ومكّيّ، ومدنيّ، والمكيّ ضعف العراقيّ فيتوقّف التحديد الوزنيّ للمشهور على حمل الرطل في المرسلة على العراقي، وحمله فيالصحيحة على المكيّ.

وما يمكن أن يُقرَّب به التحديد المشهور ـ على ضوء روايات الباب بما فيها الروايتان المذكورتان ـ أحد وجوه :

الوجه الأوّل : مبنيّ على القول بحجّية الصحيحة والمرسلة معاً، وهو ما ذكره جملة من الفقهاء، كالسيّد الحكيم في المستمسك[٣] من جعل كلٍّ من الروايتين قرينةً على تعيين المراد من الرواية الأُخرى، فإنّ قرينية الدليل على رفع إجمال الدليل الآخر وتعيين مفاده أوْلىٰ من قرينية دليل على تخصيص دليلٍ آخر ؛ لأنّ التخصيص لا يخلو من ارتكاب خلاف الظاهر، بخلاف تعيين المشترك في أحد معانيه.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٦٧، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق : ١٦٨، الحديث ٣.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٥٠.

ولا يتوهّم أنّ قرينية دليلٍ فرع أن يكون له ظهور معتبر في شيءٍ لكي يجعل قرينةً على الدليل الآخر، وفي المقام لا ظهور معتبر في كلٍّ من الروايتين؛ لإجمالهما، فكيف تجعل قرينة ؟ !

لأنّ هذا التوهّم يندفع : بأنّ كلَّ واحدةٍ من الروايتين نصّ في أحد المعاني على البدل، فرواية محمّد بن مسلم ـ بما لها من النصوصيّة في أحد المعاني الثلاثة على البدل ـ تكون قرينةً على تعيين الرطل في المرسلة بالعراقي. ومرسلة ابن أبي عمير ـ بما لها من النصوصيّة في أحد المعاني الثلاثة على البدل ـ تكون قرينةً على تعيين الرطل في رواية محمّد بن مسلم في الرطل المكيّ.

ومن أجل أن ندرس الفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا التقريب يجب أن نتكلّم في مرحلتين :

الأُولى : في كبرى تعيين مفاد الدليل المجمل بدليلٍ آخر مفصّل، وهي كبرى تحتاج إلى تحقيقٍ وتنقيح؛ لأنّها لم تدرس في كلمات فقهائنا بصورةٍ خاصّة.

والثانية ـ بعد الفراغ عن صحّة تلك الكبرى ـ ندرس ما إذا كان بالإمكان تعيين مفاد دليلين مجملين، كلّ منهما بقرينية الآخر على النحو الذي نُعَيِّن به مفاد الدليل المجمل بقرينية الدليل المفصّل.

المرحلة الأُولىٰ :

أمّا المرحلة الأُولى من البحث فتحقيق الحال فيها : أنّ الدليل المجمل الذي يراد رفع إجماله بالدليل المفصّل : تارةً يكون مفاده الجامع بين أمرين.

ونريد بالدليل المفصّل الذي ينفي أحد فردي هذا الجامع : أن نعيِّن الجامع في فرده الآخر.

وأُخرى يكون مفاده أحد الأمرين بخصوصه، ولكنّه مشتبه علينا ونريد

بالدليل المفصّل تعيينه.

فالمقصود على الأوّل تعيين مصداق مفاد الدليل المجمل. وعلى الثاني تعيين نفس مفاده.

ومثال الأوّل: أن يرد السؤال عن حكم الوضوء من ماءٍ وقعت فيه قطرة الخمر، فقيل: «لا بأس»، فإنّ نفي البأس يدلّ على الجامع بين طهارة الخمر، أو اعتصام الماء. ولنفرض عدم وجود نكتةٍ في نفس الجواب تعيِّن أحد الأمرين، وإنّما نريد أن نعيِّن أنّ الجامع منطبق على اعتصام الماء بضمّ الدليل الخارجيّ الدالّ على نجاسة الخمر، فهذا تعيين لمصداق الجامع بالدليل الخارجي.

ومثال الثاني: أن يَرِدَ «أكرِمْ زيداً»، وهناك زيد بن خالد، وزيد بن سعيد، ويرد في دليلٍ آخر «لا تكرم زيد بن خالد»، ونريد أن نعيّن أنّ زيداً الذي أمر الدليل الأوّل بإكرامه هو زيد بن سعيد بقرينة الدليل الثاني، فهنا مفاد الدليل المجمل ليس هو الجامع، بل أحد الفردين بخصوصه. وكذلك إذا ورد «أنّ الكر ستمائة رطل» وورد في دليلٍ آخر «أنّ الكرّ ألف ومائتا رطلٍ بالعراقي»، ونريد أن نعيّن أنّ الرطل في الدليل الأوّل هو الرطل المكّيّ على ضوء الدليل الثاني الذي يأبىٰ عن كونه ستمائة رطلٍ إلّا بالمكّي.

فإن كان مفاد الدليل المجمل هو الجامع فهو في الحقيقة ليس مجملاً في مرحلة المدلول والمفاد، بل مبيَّناً وهو الجامع، فيكون حجّةً في إثبات الجامع. والدليل الآخر الدالّ على نفي الفرد الثاني للجامع يدلّ بالالتزام على قضيةٍ شرطية، وهي: أنّه لو كان الجامع موجوداً فهو موجود في الفرد الأوّل، والدليل على الجامع يدلّ على تحقّق شرط هذه القضية الشرطية، وبذلك يلزم من مجموع الدليلين ثبوت الجزاء فعلاً، وهو: أنّ الجامع موجود في الفرد الأوّل، وبذلك يرتفع الإجمال.

وإن كان مفاد الدليل المجمل أمراً خاصّاً مردّداً، كزيدٍ المردّد بين الزيدَين فهنا قد يقال بأنّ الدليل الثاني الدالّ على عدم مطلوبية إكرام زيد بن خالد يدلّ على قضيةٍ شرطية أيضاً، وهي: أنّه لو كان أحد الزيدَين مطلوب الإكرام لكان زيد بن سعيد. والدليل الأوّل يحقّق الشرط لهذه القضية الشرطية، فيكون المدلول الالتزاميّ لمجموع الدليلين: أنّ زيد بن سعيد مطلوب الإكرام.

ولكن من الواضح أنّ استخلاص هذا المدلول الالتزاميّ من مجموع الدليلين فرع إجراء أصالة الجهة في كلٍّ منهما. وأمّا إذا لم تجرِ أصالة الجهة في الدليل المجمل المتكفّل للأمر بإكرام زيدٍ فلا يكون المدلول الالتزاميّ ـ الذي يساهم ذلك الدليل المجمل في تكوينه ـ حجّةً.

وعلى هذا الأساس نقول: إنّ الجهة في الدليل المجمل: إن كانت قطعيةً تمّ التقريب المذكور، وكان المدلول الالتزاميّ المستخلص من مجموع الدليلين حجّةً.

وأمّا إذا لم تكن الجهة في الدليل المجمل قطعيةً وكانت بحاجةٍ إلى أصالة الجهة فلابدّ من النظر إلى أنّ أصالة الجهة هل تجري في المقام؟

فإنّنا هنا نواجه دليلاً مجملاً مراده الاستعماليّ مردّد بين زيد بن خالد وزيد ابن سعيد، والأوّل لا يحتمل كونه مراداً جدّاً، بخلاف الثاني، فهل أنّ أصالة الجهة بإمكانها أن تعيِّن المراد الاستعماليّ حينما يتردّد بين شيئين أحدهما يعلم بعدم جدّيّته دون الآخر كما نثبت جدّية المراد الاستعماليّ حينما يكون متعيّناً وتكون جدّيّته مشكوكة؟

وبكلمةٍ اُخرى: تارةً يكون المراد الاستعماليّ متعيّناً، ويحصل التردّد في جدّيته وعدمها. واُخرى: يكون أحد المطلبين غير جدّيٍّ جزماً، والمطلب الآخر ممكن الجدّية أو معلومها، ويحصل التردّد في أنّ المراد الاستعماليّ هل هو ذاك،

أو هذا ؟

والمتيقّن من جريان أصالة الجهة إنّما هو جريانها في الفرض الأوّل، وأمّا جريانها في الفرض الثاني بنحوٍ تقتضي تعيين المراد الاستعمالي فهو غير معلوم.

وعلى هذا الأساس نرىٰ أنّ المحقّق الخراساني[١]، والسيّد الأُستاذ[٢]، وغيرهما[٣] من الأعلام يلتزمون في العامّ المخصّص بأنّ العامّ مستعمل في العموم ـ مع العلم بعدم جدّية العموم ـ عملاً بظاهر اللفظ، ولا يرون أصالة الجهة مقتضيةً لإثبات أنّ العامّ مستعمل في غير العموم تحفّظاً على الجدّية. وليس ذلك إلّا لأنّ أصالة الجهة لا تعيّن ـ عندهم ـ المراد الاستعمالي عند تردّده بين ما هو جدّي وغير جِدّي، وإنّما تعيّن جدّية المراد الاستعماليّ عند الشكّ في جدّيّته وعدم جدّيته.

وإذا لم تكن أصالة الجهة جاريةً في دليل «أكرم زيداً» لتعيين ما هو المراد الاستعماليّ من زيدٍ فيبقى قائماً احتمالُ أن يكون المراد بزيدٍ: زيدَ بن خالد، الذي علمنا من الدليل الآخر أنّه غير مطلوب الإكرام. وغاية ما يلزم من ذلك أن لا يكون دليل «أكرم زيداً» بداعي الجدّ، ولا بأس بذلك بعد فرض سقوط أصالة الجهة في أمثال المقام.

فإن قيل: ما هو الفرق إذن بين صورة تكفّل الدليل المجمل لأحد الأمرين بالخصوص، وصورة تكفّله للجامع ؟ حيث قلتم في هذه الصورة بإمكان تعيين الجامع في أحد فرديه بضمّ الدليل الخارجيّ الدالّ على نفي الفرد الآخر.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه ٥: ١٧٢.

(٣) كالسيّد الحكيم في حقائق الأُصول ١: ٤٩٠.

قلنا : الفرق أنّ الدليل المتكفّل للجامع تجري فيه أصالة الجهة ؛ لأنّ مفاده ومدلوله الاستعماليّ متعيّن، وإنّما الشكّ في جدّيّته وعدمها، فلا يراد ـ هناك ـ بأصالة الجهة تعيين المدلول الاستعمالي، بل إثبات جدّيته. وهذا بخلاف صورة دلالة الدليل على أحد الأمرين بالخصوص، التي يراد فيها تعيين المراد الاستعماليّ بأصالة الجهة.

فإن قيل : أليس كلّ كلامٍ يكون على تقدير اتّصاله بالكلام الآخر قرينةً عليه ومفسّراً له يستحقّ التقديم عليه وجعله قرينةً في فرض الانفصال أيضاً ؟ ! وفي المقام لو اتّصل المفصّل بالمجمل لرفع إجماله، كما لو قال القائل : «أكرم زيداً، ولا تكرم زيد بن خالد» فيكون حجّةً في رفع إجماله في فرض الانفصال أيضاً.

قلنا : إنّ رفع المفصّل لإجمال المجمل عند اتّصاله به في قول القائل : «أكرم زيداً، ولا تكرم زيد بن خالد» ينشأ من ظهور عطف إحدى الجملتين على الأُخرى، فإنّه ظاهر بنفسه في أنّ إحدى الجملتين ليست عدولاً أو إلغاءً لمفاد الجملة الأُخرى، وإنّها مسوقة لإضافة مفادٍ إلى مفاد الجملة الأُخرى، لا لتبديل مفادٍ بمفاد. وهذا الظهور يكون قرينةً عرفاً على أنّ المراد الاستعماليّ من زيدٍ في كلٍّ من الجملتين غير زيدٍ في الجملة الأُخرى.

ومن الواضح أنّ مثل هذا الظهور غير موجودٍ في فرض الانفصال، فكلّما كان الخطابان ـ المجمل والمفصّل ـ لكلٍّ منهما نظر تسليميّ إلى الآخر ولو بقرينة عطف أحدهما على الآخر فهذا النظر التسليميّ يكون هو القرينة على حمل المجمل على معنىً لا يعارض المفصّل ؛ لأنّ فرض معارضته للمفصّل يخالف النظر التسليميّ لكلٍّ من الخطابين إلى الآخر.

وأمّا إذا لم تقم قرينة من قبيل هذا النظر التسليميّ على إرادة معنىً من المجمل لا يعارض به المفصّل وكان احتمال التقية في المجمل موجوداً فلا دافع

لاحتمال أن يكون المراد الاستعماليّ بالمجمل معنىً يعارض به المفصّل، وأن يكون ذلك من باب التقية، إذ ينحصر الدافع لهذا الاحتمال في أصالة الجهة، وقد عرفت حالها.

وهكذا تتّضح نظرية كاملة لقرينيّة المفصّل الثابت على المجمل، حاصلها: أنّ الدليل المجمل إن كان مفاده الجامع فيمكن تعيينه في أحد الفردين بضمّ المفصّل النافي للفرد الآخر. وإن كان مفاد المجمل أحد الأمرين بالخصوص فكذلك يمكن تعيين مفاد المجمل على ضوء المفصّل إذا كانت الجهة في المجمل قطعية، أو كان للمجمل نظر تسليميّ إلى المفصّل، كما لو كانا مجموعَين في كلامٍ واحدٍ ومعطوفَين أحدهما على الآخر.

وأمّا إذا كانت الجهة محتاجةً إلى أصالة الجهة ولم يكن هناك نظر تسليميّ فيشكل تعيين مفاد المجمل وتشخيصه فيما لا يعارض المفصّل.

هذا هو الكلام في المرحلة الاُولى، وعلى ضوئه تعرف أنّ الخطابين المفترضَين في تحديد الكرِّ لو كان أحدهما مجملاً والآخر مفصّلاً لأشكل تعيين المجمل بالمفصّل إذا كانت الجهة غير قطعية، فضلاً عمّا لو كانا معاً مجملين. فلو ورد: «الكرّ ستمائة رطل» وورد: «الكرّ ستمائة رطلٍ عراقيٍّ» فالثاني مفصّل والأوّل مجمل، كإجمال «أكرم زيداً»، ومن المحتمل أن يراد بالرطل فيه: الرطل المدنيّ أو المكّي.

ولا دافع لذلك إلّا أصالة الجهة، إذ يلزم من حمل الرطل على المكّي أو المدنيّ في المجمل كون أحد الخطابين تقيةً، وهو خلاف أصالة الجهة. فإن أمكن تعيين المراد الاستعماليّ بأصالة الجهة تعيّن مفاد المجمل في الرطل العراقي، وإلّا فلا نافي لاحتمال إرادة الرطل غير العراقيّ في المجمل.

هذا إذا كان احتمال التقية موجوداً.

ولكن قد يقال : إنّ احتمال التقية في المقام غير موجود ؛ لعدم معهوديّة أقوالٍ للعامّة تبرِّر ورود روايات التحديد مجاراةً لها ، وعليه تكون أصالة الجهة قطعية ، فيصحّ تعيين المجمل بالمفصّل على أساسها .

ثمّ إذا افترضنا التجاوز عن إشكالات هذه المرحلة وإمكان جعل المفصّل قرينةً على تعيين المراد الاستعماليّ من المجمل ـ على أساس أصالة الجهة ـ ننتقل إلى المرحلة الثانية .

المرحلة الثانية :

والمرحلة الثانية هي فيما إذا كان كلّ من الخطابين مجملاً ، كصحيحة محمّد ابن مسلم ، ومرسلة ابن أبي عمير ، فإنّ الرطل في كلٍّ منهما مجمل ، فهل يمكن جعل كلٍّ منهما قرينةً لرفع إجمال الآخر ؟

والصحيح : إمكان ذلك ، إذ المفروض ـ بعد تجاوز الإشكال المشار إليه في المرحلة السابقة ـ أنّ أصالة الجهة يمكن أن يعيَّن بها المراد الاستعمالي .

وعليه فأصالة الجهة في المقام تجري في كلا الخطابين المرويَّين في الصحيحة والمرسلة ، ويتعيّن بها المراد الاستعمالي في كلٍّ من الخطابين ، بأن يحمل الرطل في الصحيحة على المكّي ، وفي المرسلة على العراقي ؛ لأنّ أيَّ حملٍ آخر ينافي أصالة الجهة الجارية في كلا الخطابين .

والتحقيق : إمكان تقريب الاستدلال بمجموع الروايتين على الوزن المشهور بوجهٍ أحسن وأسلم ، لا يُدَّعىٰ فيه رفع إجمال كلٍّ من الروايتين بقرينة الرواية الاُخرى ، وهو ما يلي :

الوجه الثاني : أنّ شمول دليل الحجّية لروايةٍ يتوقف أوّلاً : على عدم إحراز المعارض ، ولا يضرّ به احتمال المعارض .

وثانياً : على أن يكون التعبّد بالرواية منتهياً إلى أثرٍ عملي ؛ لئلّا يكون جعل

الحجّية لها لغواً.

وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ الصحيحة والمرسلة يمكن أن يشملهما دليل الحجّية ـ معاً ـ على إجمالهما، دون حاجةٍ إلى دعوىٰ جعل إحداهما قرينةً على تعيين مفاد الاُخرى؛ وذلك لوجود كلا الشرطين.

أمّا الأوّل فلوضوح أنّا لم نحرز التعارض بين الروايتين؛ لاحتمال أن يكون المراد بالرطل في الصحيحة: المكي، وفي المرسلة: العراقي، وهذا يكفي لعدم وصول المعارضة وتنجّزها.

وأمّا الثاني فلأنّ كلّاً من الروايتين وإن كانت مجملةً ولكنّ إجمالها لو كان إجمالاً مطلقاً لا يتحصّل منه شيء لمَا أمكن شمول دليل الحجّية لها، إلّا إذا أمكن رفع الإجمال عن كلٍّ منهما ولو بقرينيّة الاُخرى.

ولكنّ الواقع أنّ إجمال كلٍّ من الروايتين تقارنه في الصحيحة دلالة ـ لا إجمال فيها ـ على الحدّ الأقصى للكرّ، وتقارنه في المرسلة دلالة ـ لا إجمال فيها ـ على الحدّ الأدنى للكرّ، فيعقل شمول دليل الحجّية للروايتين ما دام التعبّد بها ينتهي إلى أثرٍ عمليٍّ بلحاظ إثبات الحدّ الأدنى والحدّ الأقصى للكرّ، فتكون الروايتان معاً حجّةً على إجمالهما، ويثبت بهما أنّ الحدّ الأدنى للكرّ هو ستمائة رطلٍ مكّي، وأنّ الحدّ الأقصى هو ألف ومائتا رطلٍ عراقي، وبذلك يثبت المطلوب.

وهذا يعني أنّ الكرّ ليس بأقلّ من ستمائة رطلٍ مكّي على كلّ محتملات رواية الستمائة، وليس بأكثر من ألفٍ ومائتي رطلٍ عراقي على جميع محتملات الرواية الاُخرى. وبهذا يتحدّد مقدار الكرّ، إذ أنّ ستمائة رطلٍ مكّي هو بعينه ألف ومائتا رطلٍ عراقي.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه: أنّ هذا الوجه لا يتوقّف على دعوى قرينية

كلٍّ من الروايتين على تعيين مفاد الأُخرى، خلافاً للوجه السابق الذي كان يقوم على أساس هذه القرينية.

ويتوقّف كلا الوجهين على القول باعتبار مراسيل ابن أبي عمير، بناءً على أنّه لا يروي إلاّ عن ثقة، كما ادّعاه الشيخ [1]، ونسب البناء على ذلك إلى الطائفة، فإنّه يقتضي كون رواية ابن أبي عمير عن شخصٍ شهادةً بوثاقته، فلا يضرّ باعتبار الرواية عدم ذكر اسم الواسطة في مراسيله بعد أن كان يشهد ضمناً بوثاقة الواسطة.

وقد يستشكل في ذلك: بأنّا لو سلّمنا دعوى الشيخ يتشكَّل عموم يقتضي الشهادة من قبل ابن ابي عمير بوثاقة كلٍّ من يروي عنه، وحيث إنّ بعض الأشخاص الذين روىٰ عنهم قد ورد في حقّهم معارض أقوى يشهد بعدم الوثاقة، وسقطت من أجل ذلك الشهادة الضمنّية لابن أبي عمير بوثاقتهم عن الحجّية، فحينما يرسل ابن أبي عمير يحتمل أن تكون الواسطة أحد أُولئك الأشخاص الذين سقطت شهادته عن الحجّية بالنسبة إليهم. وهذا يعني أنّها شبهة مصداقية، ولا يمكن التمّسك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

هذا إذا كانت أفراد العامّ تمثل الرواة، فإنّه مع العلم بسقوط حجّية العامّ بالنسبة إلى بعض الرواة تصبح الشبهة في المراسيل مصداقيةً، بخلاف ما إذا افترضنا أنّ أفراد العام تمثّل الروايات، بحيث كانت كلّ روايةٍ فرداً من العامّ المشهود بوثاقة طريقه، فإنّ هذا الافتراض يجعل الشكّ في وثاقة الواسطة في المرسلة شكّاً في تخصيصٍ زائد.

الوجه الثالث: وهو مبنيّ على قصر النظر على ملاحظة صحيحة محمّد بن

---

(١) عدّة الأُصول ١: ٣٨٧.

مسلم دون المرسلة، إذ يقال: بأنّ هذه الصحيحة تحديد للكرّ الخارج بمخصّصٍ منفصلٍ عن عمومات انفعال الماء القليل، وحيث إنّه مردّد بين الاقلّ والأكثر فيعلم بأنّ الماء البالغ ستمائة رطلٍ مكّيٍّ خارج عن تلك العمومات، ويشكّ فيما هو أقلّ من ذلك ممّا يبلغ ستمائة رطلٍ عراقيٍّ أو مدني، فيرجع في الزائد المشكوك إلى عمومات الانفعال.

وقد ذكر السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ في توضيح ذلك: أنّنا نواجه في بادئ الأمر طائفتين متعارضتين بالنسبة إلى عصمة الماء:

إحداهما تدلّ على أنّ طبيعيّ الماء لا ينفعل بالملاقاة، من دون فرقٍ بين القليل والكثير والمحقون وغيره، كرواية حريزٍ[٢].

والأُخرى تدلّ على انفعال الماء مطلقاً، سواء كان قليلاً أو كثيراً، محقوناً أو ذا مادة، من قبيل موثّقة عمّار: في الدجاجة تطأ على العذرة ثمّ تدخل الماء، قال: «لا تشرب منه ولا تتوضّأ»[٣].

وهاتان الطائفتان متعارضتان، وموضوعهما واحد، إلّا أنّ هذا التعارض ينحلّ نتيجةً لوجود مخصّصٍ منفصلٍ للطائفة الثانية، يخرج منها مالَه مادة من الماء، كرواية ابن بزيع، فتصبح أخصّ مطلقاً من الطائفة الأُولى فتخصّصها.

ثمّ إنّ هذه الطائفة الثانية ورد عليها مخصّص مردّد بين الأقلّ والأكثر مفهوماً، وهو دليل اعتصام الكرّ، ففيما زاد على المتيقّن يتمسّك بإطلاق الطائفة الثانية الدالّة على الانفعال، لا بالطائفة الأُولى الدالّة على الاعتصام؛ لأنّ ما هو

---

(١) التنقيح ١: ١٩٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماءالمطلق، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٣١، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٣، نقلاً بالمعنى.

الحجّة ـ لولا دليل اعتصام الكرّ ـ الطائفة الثانية لا الأُولى.

ولكنّ حول هذا الكلام عدّة نقاط:

الأُولى: أنّه مبنيّ على انقلاب النسبة، وإلّا لم يكن موجب لجعل الطائفة الثانية أخصّ مطلقاً من الطائفة الأُولى بعد ورود المخصّص المنفصل الدالّ على اعتصام الماء النابع، وهذا المبنىٰ لا نقول به.

الثانية: أنّا لو سلّمنا كبرى انقلاب النسبة نلاحظ أنّ الطائفة الأُولى التي دلّت على اعتصام الماء على قسمين: أحدهما ورد في طبيعيّ الماء، كرواية حريز. والآخر ورد في الماء المحقون خاصّةً، كعنوان الغدير والمستنقع ونحوه، من قبيل رواية عبد الله بن سنان، قال: سأل رجل أبا عبد الله عن غديرٍ أتوه وفيه جيفة... الى آخره[1].

وعلى هذا الأساس فالطائفة الثانية الدالّة على الانفعال ـ بعد اختصاصها بالماء المحقون، وخروج الماء النابع منها ـ وإن كانت تصبح أخصَّ مطلقاً من القسم الأوّل في الطائفة الأُولى ولكنّها لا تكون أخصَّ مطلقاً من القسم الثاني في الطائفة الأُولى؛ لأنّ الموضوع في هذا القسم هو الماء المحقون، فلا موجب لجعل الطائفة الثانية ـ ولو بعد إخراج الماء النابع منها ـ أخصّ مطلقاً من جميع روايات الطائفة الأُولى.

والذي يتّضح بملاحظة روايات الباب: أنّه يوجد لدينا ما يدلّ على اعتصام طبيعيّ الماء، ويوجد ما يدلّ على انفعال طبيعيّ الماء، كما يوجد ما يدلّ على الاعتصام في المحقون، ويوجد ما يدلّ على الانفعال في المحقون، بدون فرقٍ بين القليل والكثير.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

الثالثة : أنّا لو سلّمنا انقلاب النسبة وافترضنا انحصار روايات الطائفة الأُولى بالقسم الأوّل الوارد في طبيعيّ الماء فيمكن القول بأنّ كلّاً من الطائفة الأُولى والثانية ورد عليها مخصّص سليم عن المعارض. فالطائفة الثانية مخصّصها هو ما دلّ على اعتصام الماء النابع، كما ذكر السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ، والطائفة الأُولى لها مخصّص، وهو الروايات الدالّة على الانفعال، الواردة في مورد الماء المتيقّن القلّة، من قبيل روايات الإناء ونحوها. فكما يخرج من إطلاق روايات الانفعال الماء النابع كذلك يخرج من إطلاق روايات الاعتصام الماء المتيقّن القلّة الذي لا يزيد على ستمائة رطلٍ عراقي، ومعه فسوف تكون النسبة بين الطائفتين ـ بعد ملاحظة كلا التخصيصين ـ العموم من وجه، ويتعارضان في الماء المحقون المشكوك كرّيته، فلا موجب لمرجعية أحدهما دون الآخر.

وإن شئتم قلتم : إنّ نفس أخبار الكرّ لا إشكال في حجّيتها في إثبات الانفعال للماء القليل المردّد بين الأقلّ والأكثر، وهي أخصّ مطلقاً من الطائفة الأُولى الدالّة على الاعتصام، فتوجب بمفهومها إخراج متيقّنها في القلّة من إطلاق الطائفة الأُولى، وتوجب بمنطوقها إخراج متيقّنها في الكرّية من إطلاق الطائفة الثانية. كما أنّ دليل اعتصام الماء النابع يوجب إخراج النابع من إطلاق الطائفة الثانية.

فلو كنّا نلحظ نسبة الطائفة الثانية بعد تخصيصها إلى الطائفة الأُولى قبل تخصيصها لكانت أخصَّ منها مطلقاً، ولكنّ هذا بلا موجبٍ بناءً على انقلاب النسبة، وإلّا لأمكن أن نلاحظ نسبة الطائفة الأُولى بعد التخصيص إلى الطائفة الثانية قبل التخصيص، فتكون أخصّ منها مطلقاً.

بل المتعيّن هو إعمال كلا التخصيصين لكلتا الطائفتين، ثمّ ملاحظة النسبة بينهما. وحينئذٍ يرى أنّ النسبة هي العموم من وجه، ومادّة الاجتماع هي الماء

المحقون البالغ ستمائة رطلٍ عراقي، والناقص عن ستمائة رطلٍ مكّي. ومادّة الافتراق للطائفة الأُولى ـ بعد إعمال التخصيصات ـ الماء النابع، والماء المحقون البالغ ستمائة رطلٍ مكّي، ومادة الافتراق للطائفة الثانية ـ بعد إعمال التخصيصات ـ الماء المحقون غير البالغ ستمائة رطلٍ عراقي.

الوجه الرابع: ما قد يقال ـ بناءً على قصر النظر على الصحيحة ـ من أنّ أخبار المساحة لا تناسب كون الكرّ ستمائة رطلٍ عراقيٍّ أو مدني؛ لأنّ المساحة المحدّدة للكرّ فيها تستوعب كمّيّةً أكبر من الماء، فهي تناسب حمل الرطل في الصحيحة على المكّي.

وفيه: أنّه لو سلِّم إمكان جعل الدليل المفصّل رافعاً لإجمال الرطل في الصحيحة فهو يتوقّف على حجّية أخبار المساحة، وعدم سقوطها بالتعارض على ما سوف يأتي[1] إن شاء الله تعالى.

الوجه الخامس: أنّه ورد في خبر أبي بصير: «ولا يشرب سؤر الكلب، إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقىٰ منه»[2].

ولا شكّ في أنّ عنوان الحوض الكبير الذي يستقىٰ منه لا يصدق على ما يكون ستمائة رطلٍ بالعراقيّ أو المدني، بل حتّى ما يكون كذلك بالمكّي، ففي مورد الشك في الكرِّية مفهوماً يرجع إلى إطلاق المستثنى منه في خبر أبي بصير، وهو أخصّ مطلقاً.

وهذا الوجه متين، ويتميّز على الوجه السابق ـ مع اتّفاقهما في الرجوع في مورد إجمال الصحيحة إلى عمومات الانفعال ـ في أنّ المرجع المحدّد في هذا

---

(١) في الصفحة ٤٩٦ وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٧.

الوجه أخصّ مطلقاً من روايات الاعتصام في نفسه. وأمّا المرجع المحدّد في الوجه السابق فيراد جعله أخصّ مطلقاً من روايات الاعتصام بالاستعانة بمخصِّصٍ منفصل على أساس انقلاب النسبة.

الوجه السادس: التمسّك برواية عليّ بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن جرّةِ ماءٍ فيه ألف رطلٍ وقع فيه أُوقيّة بولٍ، هل يصلح شربه أو الوضوء منه؟ قال: «لا يصلح»[١].

وتوضيح ذلك: أنّ هذه الرواية دلّت على انفعال ألف رطلٍ بالبول، وهو أكثر من ستمائة رطلٍ عراقيٍّ أو مدنيٍّ قطعاً. ومقتضىٰ إطلاقه هو الانفعال حتّى مع عدم التغيّر، فإنّ وقوع أُوقيةِ بولٍ في ألف رطلٍ من الماء ليس ملازماً لتغيّر الماء.

وامتياز هذا الوجه على الوجه الثاني من الوجوه المتقدّمة: أنّ نفس المكسب الذي كنّا نريد الحصول عليه عن طريق مرسلة ابن أبي عمير نحصل عليه الآن عن طريق رواية عليّ بن جعفر التي نقلها الشيخ الحرّ عن كتابه[٢]، بلا حاجةٍ إلى تصحيح مراسيل ابن أبي عمير، وهي رواية معتبرة سنداً؛ لأنّ الشيخ الحرّ له طريق إلى كتاب عليّ بن جعفر بتوسّط الشيخ الطوسي، وما له من إسناد إليه[٣].

وعلى هذا الأساس فالماء البالغ ستمائة رطلٍ عراقيٍّ وما زاد عليه إلى ألف رطلٍ عراقيٍّ لمّا كان يشكّ في دخوله تحت إطلاق صحيحة محمّد بن مسلم ـ لإجمالها ـ ويعلم بدخوله تحت رواية عليّ بن جعفر ـ رغم إجمالها ـ فيحكم بانفعاله.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٦، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٦، الحديث ١٦.

(٣) وسائل الشيعة ٣٠: ١٧٩.

وبالمساحة : ثلاثة وأربعون شِبراً إلّا ثُمن شبر [١].

وأمّا ما زاد على ألف رطلٍ عراقيٍّ ولم يبلغ ألفاً ومائتين فهو وإن كان مشكوك الدخول تحت كلٍّ من الخبرين ولكن يحكم بانفعاله؛ لعدم احتمال التفكيك فقهياً بينه وبين ألف رطلٍ عراقي، فإذا ثبت انفعال هذا برواية عليّ بن جعفر ثبت انفعال ذاك، فيثبت المطلوب.

نعم، قد يدّعى : أنّ رواية عليّ بن جعفر إنّما تدلّ على انفعال ألف رطلٍ من الماء بمجرّد الملاقاة بالإطلاق؛ لأنّها مطلقة من حيث حصول التغيّر وعدمه، فتقع طرفاً للمعارضة مع ما دلّ على عدم انفعال طبيعيّ الماء بدون تغيّر بالعموم من وجه. ومادة الاجتماع هي ألف رطلٍ من الماء يلاقي النجاسة مع عدم التغيّر. ومادة الافتراق لرواية عليّ بن جعفر فرض التغيّر، ومادة الافتراق لدليل عدم انفعال الماء بالملاقاة الماء الكثير المتيقّن الكرّية. ومع كون الرواية مبتلاةً بهذه المعارضة فلا يمكن الرجوع اليها في مورد إجمال صحيحة محمّد بن مسلم؛ لأنّه بعينه مورد التعارض بين رواية عليّ بن جعفر وروايات الاعتصام.

وعلى أيّ حالٍ فقد اتّضح من مجموع ما ذكرناه : صحّة ما ذهب إليه المشهور من تقدير الوزن بألفٍ ومائتي رطلٍ عراقي.

❊ ❊ ❊

(١) وردت في تحديد مساحة الكرّ عدّة روايات :

الأُولى : رواية إسماعيل بن جابر المتيقّنة الصحّة ـ عندهم ـ من روايات الباب، قال : قلت لأبي عبد الله : الماء الذي لا ينجّسه شيء ؟ قال : «ذراعان عمقه، في ذراعٍ وشبر سعته» [١].

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٦٤، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

والتحديد في هذه الرواية إذا حملناه على المربَّع فالناتج ستّة وثلاثون شبراً[1]. وإذا حملناه على المدوَّر : فإن فرضت نسبة المحيط إلى القطر ثلاثةً إلى واحدٍ فالناتج سبعة وعشرون شبراً[2]. وإن فرضت $\frac{٢٢}{٧}$ فـالناتج $٢٨\frac{٢}{٧}$[3]. والفرض الثاني أقرب إلى واقع النسبة، ولكنّ الفرض الأوّل هو الذي كان متعارفاً في العمل الخارجي.

الثانية : رواية إسماعيل بن جابر الأُخرى، المحتملة الصحّة على كلامٍ يأتي، قال : قلت لأبي عبد الله : وما الكرّ ؟ قال : «ثلاثة أشبارٍ في ثلاثة أشبارٍ»[4].

وهذا التحديد إذا حملناه على المربّع فالناتج سبعة وعشرون شبراً. وإذا حملناه على المدوَّر : فإن فرضت النسبة ثلاثةً إلى واحد فالناتج $٢٠\frac{١}{٤}$[5]. وإن فرضت $\frac{٢٢}{٧}$ فالناتج $٢١\frac{١٣}{١٤}$ شبراً[6].

الثالثة : رواية أبي بصير، التي هناك كلام في تصحيحها سنداً أيضاً، قال : سألت أبا عبد الله عن الكرّ من الماء، كم يكون قدره ؟ قال : «إذا كان الماء

---

(١) ٤ (العمق) × ٣ (ضلع المربع) × ٣ = ٣٦.

(٢) $١\frac{١}{٢}$ (نصف القطر) × $١\frac{١}{٢}$ × ٣ × ٤ (العمق) = ٢٧.

(٣) $١\frac{١}{٢}$ × $١\frac{١}{٢}$ × $\frac{٢٢}{٧}$ × ٤ = $٢٨\frac{٢٢}{٧}$.

(٤) وسائل الشيعة ١ : ١٦٥، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٥) $١\frac{١}{٢}$ × $١\frac{١}{٢}$ × ٣ × ٣ (العمق) = $٢٠\frac{١}{٤}$.

(٦) $١\frac{١}{٢}$ × $١\frac{١}{٢}$ × $\frac{٢٢}{٧}$ × ٣ = $٢١\frac{١٣}{١٤}$.

ثلاثة أشبارٍ ونصف في مثله ثلاثة أشبارٍ ونصف في عمقه في الأرض»[١].

وهذا التحديد إذا حمل على المربّع فالناتج $٤٢\frac{٧}{٨}$ شبراً، وإذا حمل على المدوّر ولوحظت النسبة المساحيّة للقطر إلى المحيط فالناتج $٣٢\frac{٥}{٣٢}$ شبراً[٢].

وإذا حمل على المدوّر ولوحظت النسبة الأكثر دقّةً فالناتج $٣٣\frac{١١}{١٦}$ شبراً[٣].

وهناك رواية رابعة مقطوعة الضعف سنداً، وهي رواية الحسن بن صالح، عن أبي عبد الله قال: قلت: وكم الكرّ؟ قال: «ثلاثة أشبارٍ ونصف عمقها، في ثلاثة أشبارٍ ونصفٍ عرضها»[٤].

وفي نسخةٍ أُخرى: «ثلاثة أشبارٍ ونصف طولها، في ثلاثة أشبارٍ ونصفٍ عمقها، في ثلاثة أشبارٍ ونصفٍ عرضها»[٥].

كما اختلفت روايات الباب، فقد اختلفت الأقوال في المسألة، ولعلّ أقلّ تحديدٍ مساحيٍّ في الأقوال المعروفة هو أن يكون الناتج سبعةً وعشرين شبراً، وأوسع مساحةٍ قدّرت للكرّ في تلك الأقوال هو التحديد المشهور القائل: إنّ الكرّ ما بلغ اثنين وأربعين شبراً وسبعة أثمانٍ، وهناك بينهما أقوال ووجوه، من قبيل: ثلاثةٍ وثلاثين شبراً، أو ستّةٍ وثلاثين شبراً.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٦، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

(٢) $١\frac{٣}{٤}$ (نصف القطر) $\times ١\frac{٣}{٤} \times ٣\frac{١}{٢} \times ٣ = ٣٢\frac{٥}{٣٢}$.

(٣) $١\frac{٣}{٤} \times ١\frac{٣}{٤} \times ٣\frac{١}{٢} \times \frac{٢٢}{٧} = ٣٣\frac{١١}{١٦}$.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٦٠، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

(٥) الاستبصار ١: ٣٣، الحديث ٨٨.

التحديد بسبعةٍ وعشرين :

وهذا منسوب إلى المشهور بين القمّيين[١]، ويمكن التوصّل إلى إثباته بأحد طرق :

الطريق الأوّل : يقوم على أساس قصر النظر على صحيحة إسماعيل بن جابر الأُولى المتيقّنة الصحّة ؛ من أجل المناقشة في سند سائر الروايات. واستفادة التحديد المذكور من هذه الصحيحة تتوقّف على مقدّمتين :

إحداهما : أنّ الذراع عبارة عن شبرَينِ لا أكثر.

الأُخرى : أنّ تحديد السعة بذراع وشبر ـ الذي مرجعه على ضوء المقدِّمة الأُولى إلى التحديد بثلاثة أشبارٍ ـ ظاهر في المدوّر، لا في المربَّع، فإذا تمّت هاتان المقدّمتان عرفنا أنّ المدوَّر الذي يبلغ عمقه أربعة أشبارٍ وقطره ثلاثة أشبارٍ يعتبر كرّاً، ومساحة هذا المدوّر هو سبعة وعشرون شبراً إذا تجاوزنا عن زيادة المحيط على القطر بأكثر من ثلاثة أضعافٍ بمقدارٍ قليل.

ومبرّر هذا التجاوز هو انعقاد سيرة البنّائين والمسّاحين على إهمالها عند أخذ مساحة الدائرة إلى زمنٍ قريب، فيحمل التحديد في الرواية على ما هو المتَّبع ـ نوعيّاً ـ في عرف هؤلاء.

أمّا المقدِّمة الأُولى فقد ذكر السيّد الأُستاذ دام ظلّه : أنّها وجدانية[٢]، وناقش فيها المحقّق الهمداني مدَّعياً أنّ الذراع أكثر من شبرَينِ بمقدارٍ معتدٍّ به[٣].

---

(١) لم نعثر على نسبة الشهرة بينهم، نعم نسب إليهم، راجع مختلف الشيعة ١ : ١٨٣ ومدارك الأحكام ١ : ٤٩.

(٢) التنقيح ١ : ١٩٩.

(٣) مصباح الفقيه ١ : ١٤٦.

وقد يؤيَّد ذلك بتفسير الذراع في بعض الروايات بالقَدَمين، من قبيل الروايات الواردة في الوقت، إذ يُدّعىٰ أنّ القدم أطول من شبرٍ بمقدار السدس مثلاً.

لكن لا ينبغي الشكّ أنّ الذراع عند إطلاقه يشمل الذراع المساوي لشبرين بوصفه ذراعاً متعارفاً في الخارج بالوجدان، ووجود ذراعٍ أطول لا يضرّ، بعد أن كان المقياس هو أقصر المصاديق المتعارفة، كما سيأتي. على أنّ بالإمكان أن يُدَّعىٰ أنّ الشبر لمّا كان مضاهياً لنصف الذراع ـ على أيّ حالٍ ـ بحسب الارتكاز الذهنيّ عرفاً فينسبق إلى الذهن من قوله: «ذراع وشبر» أنّ المقصود بيان «ذراعٍ ونصف»، ونفس هذا الانسباق قرينة على أنّ الذراع في الصحيحة لوحظ بما هو مضاعف الشبر.

وأمّا المقدِّمة الثانية فقد وُجِّه بشأنها استظهاران متعاكسان:

أحدهما: ما استظهره السيّد الأُستاذ[1] دام ظلّه: من أنّ مورد الرواية هو المدوّر؛ لأنّ قوله: «ذراع وشبر سعته» ظاهر في تحديد سعته من جميع جهاته بذراعٍ وشبر، وهذا لا يتصوّر إلّا في الدائرة؛ لأنّ الخطّ المرسوم من أيّ نقطةٍ من الدائرة إلى أيّ نقطةٍ منها ـ مع فرض المرور بنقطة المركز ـ هو واحد، خلافاً للمربّع مثلاً، فإنّ الخطوط المرسومة من نقاطٍ إلى نقاطٍ اُخرى فيه قد تتفاوت حتّى مع مرورها جميعاً على المركز، فإنّ الخطّ المفروض بين الزاويتين من المربّع أطول من الخطّ المرسوم بين الضلعين.

والآخر: ما استظهره المحقّق الهمدانيّ[2] من حمل الرواية على المربَّع؛ لأنّه الذي لو لوحظ الخطّ الواقع بين أيّ نقطةٍ واقعةٍ في أحد أضلاعه والنقطة

---

(١) التنقيح ١: ٢٠٠.

(٢) مصباح الفقيه ١: ١٣٧ ـ ١٣٨.

المقابلة لها فهو ثلاثة أشبار، سواء أكان مارّاً على نقطة المركز أم لا. وأمّا المدوَّر فليس كذلك، فإنّ الخطوط التي تفترض بين نقطتين متقابلتين من محيطها ليست كلّها ثلاثة أشبار، وإنّما تكون الخطوط المارّة بالمركز هكذا فقط.

وإذا أردنا أن نكوّن استظهاراً عرفياً على ضوء هذه التدقيقات فالاستظهار الأوّل أوجه؛ لأنّ المراد من تحديد السعة بثلاثة أشبارٍ: تقدير أطول خطٍّ تتحمّله سعة هذا السطح، وليس تقدير أقصر خطٍّ يتحمّله. فإنّ أيّ سطحٍ نفترضه ـ سواء كان مربّعاً أو مدوّراً أو غير ذلك ـ يمكن أن نتصوّر فيه خطوطاً قصيرةً متفاوتةً، ولكنّها لا تمثّل سعة ذلك السطح، وإنّما البعد الذي يقدَّر عند إرادة تحديد مساحة ذلك السطح هو أطول خطٍّ يتحمّله امتداد السطح وسعته.

ومن الواضح أنّ أطول خطٍّ تتحمّله سعة الدائرة هو واحد، ولا يختلف من جانبٍ إلى آخر، إذ لابدّ في أطول خطٍّ من المرور بالمركز.

وأمّا في المربّع فأطول خطٍّ يختلف باختلاف الجوانب، فإنّ أطول خطٍّ بين الزاويتين يختلف عن أطول خطٍّ بين الضلعين، فلا يكون التقدير بالأطول على الإطلاق، بل بالأطول المقيّد بملاحظة امتداده بين الضلعين.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ هذا إنّما يتمّ إذا افترضنا أنّ المقدّر بذراعٍ وشبر هو الخطّ الممثّل للسعة، بينما يمكن أن نفترض أنّ المقدّر هو نفس السعة.

وتوضيح ذلك: أنّ السعة عبارة عن السطح، لا الخطّ، وذراع وشبر هو مرتبة من مراتب امتداد الخطّ، وقد حدِّدت السعة في الصحيحة بذراعٍ وشبر، وحيث لا معنى لتطبيق الخطّ على السطح فلابدّ من إعمال إحدىٰ عنايتين:

إمّا أن يقال بأنّ مرجع تحديد السعة بذراعٍ ونصفٍ إلى تحديد الخطّ الممثّل لتلك السعة، وهو الخط الأطول، فالمحدَّد ـ بالفتح ـ حقيقة ليس هو السعة، بل الخطّ الممثّل لها، والخطّ ليس له إلّا بُعدٌ واحد، وحينما يضمّ إلى العمق يصبح لدينا

بُعدان. وحيث إنّ الدائرة ـ في نظر العرف ـ ليس لها إلّا بُعدان صحّ تطبيق الرواية على الدائرة بقرينة اقتصارها على بُعدين.

وإمّا أن يقال بأنّ المحدَّد ـ بالفتح ـ ليس هو الخطّ، بل نفس السعة، والسعة عبارة اُخرىٰ عن السطح، ولمّا كان السطح يحدَّد دائماً ببعدين يُضرب أحدهما في الآخر امتنع أن يكون البعد الواحد المصرّح به ـ كتحديد للسعة ـ تحديداً كاملاً؛ لأنّ السطح ـ بما هو سطح ـ لا يمكن أن يحدّد ببعدٍ واحد، فلابدّ إذن من ملاحظة بُعدٍ آخر في مقام تقدير السطح، وحيث إنّه لم يذكر يحمل على كونه مماثلاً للبعد المذكور حتّى يوجد مبرّر عرفيّ لحذفه. وهذا معناه: أنّ السطح يساوي ذراعاً ونصفاً في ذراعٍ ونصفٍ، أي تسعة أشبارٍ.

وهكذا يتّضح أنّ إعمال العناية في تحديد السعة بذراعٍ ونصفٍ لابدّ منه: إمّا بحمل المحدَّد ـ بالفتح ـ على الخطّ، وإمّا بحمل المحدِّد ـ بالكسر ـ على مجموع بُعدين. وإن لم يكن الثاني هو الأظهر فعلى الأقلّ يتساوىٰ الاحتمالان، ويسقط الاستدلال بالرواية حينئذٍ على القول بسبعةٍ وعشرين.

الطريق الثاني: يقوم على أساس الاعتراف بسند روايتي إسماعيل بن جابر معاً، وينطلق من التسليم بأنّ صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدّمة مجملة، ومردّدة بين الحمل على «المدوّر» الذي ينتج أنّ الكرّ سبعة وعشرون، والحمل على «المربّع» الذي ينتج أنّ الكرَّ ستّة وثلاثون.

وحاصل هذا الطريق أن يقال: إنّ هذه الصحيحة رغم إجمالها تدلّ ـ على كلّ حالٍ ـ على أنّ الكرّ لا يقلّ عن سبعةٍ وعشرين شبراً، ولا يزيد عن ستّةٍ وثلاثين شبراً.

ورواية إسماعيل بن جابر الاُخرى ـ التي تقدّر الكرَّ بثلاثةٍ في ثلاثةٍ ـ هي أيضاً مجملة، ومردّدة بين الحمل على «المدوّر» الذي يقتضي أنّ الكرّ حوالي

عشرين شبراً، والحمل علىٰ «المربّع» الذي يقتضي أنّ الكرّ سبعة وعشرون شبراً. وهذه الرواية رغم إجمالها تدلّ على أنّ الكرّ لا يزيد عن سبعة وعشرين، وبهذا يمكن رفع إجمال كلٍّ من الروايتين بالمتيقّن من مدلول الرواية الأُخرى.

فيقال: إنّ الكرّ لا ينقص عن سبعةٍ وعشرين عملاً بالصحيحة، ولا يزيد على ذلك عملاً بالرواية الأُخرى، نظير ما تقدّم في روايتي الوزن.

وهذا الطريق ـ كما لاحظنا ـ يتوقّف على التسليم بسند الروايتين وإجمالهما معاً، وقد عرفتم حال الإجمال والاستظهار بالنسبة إلى الصحيحة، وسوف يظهر حال ذلك بالنسبة إلى رواية إسماعيل بن جابر الأُخرى.

الطريق الثالث: وهو يقوم على أساس الاعتراف بسند روايتي إسماعيل بن جابر معاً، كما هو الحال في الطريق السابق، إلّا أنّ المدّعىٰ في هذا الطريق ظهور الرواية الثانية لإسماعيل بن جابر في السبعة والعشرين.

فقد قيل: إنّها صريحة في الدلالة على ذلك؛ لأنّها وإن لم تشتمل على ذكر ثلاثة أبعاد ـ وإنّما اكتفت بالقول بأنّ الكرّ ثلاثة في ثلاثة ـ إلّا أنّ السائل ـ كغيره ـ يعلم أنّ الماء من الأجسام، وكلّ جسمٍ مكعّبٍ يشتمل على أبعادٍ ثلاثة، ولا معنى لكونه ذا بُعدين، فإذا قيل: ثلاثة في ثلاثةٍ مع عدم ذكر البعد الثالث علم أنّه أيضاً ثلاثة[1].

ويرد على ذلك: أنّ الجسم ـ أيَّ جسمٍ ـ وإن كان له ثلاثة أبعادٍ بحسب الدقّة الرياضية غير أنّ الجسم المدوَّر ليس له في النظر العرفي ـ عند التقدير ـ أبعاد ثلاثة؛ لأنّ طوله وعرضه مندمجان أحدهما في الآخر، فيرى أنّ له بعدين، وهما: قطر الدائرة الممثّل لسعة سطحها، وعمقها، فإغفال البعد الثالث في رواية

---

(١) قاله السيّد الخوئي في التنقيح ١: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

إسماعيل الثانية كما يناسب تقدير بُعدٍ ثالثٍ مماثلٍ كذلك يناسب الحمل على المدوَّر الذي يقدَّر عرفاً ببعدين فقط، وهما: القطر والعمق، ولا معيِّن للأول إن لم يكن الثاني أظهر.

وإن شئتم قلتم: إنّ المتكلّم إذا أحرزنا أنّه يتكلّم بشأن جسم له ثلاثة أبعادٍ في مقام التقدير عرفاً ـ كالمربّع ـ ورغم ذلك اقتصر على ذكر بُعْدَين وسكت عن الثالث أمكننا أن نعتبر سكوته عن الثالث بعد معلومية وجوده قرينةً على أنّه مقدّر بنحوٍ مماثلٍ للبعدين المصرّح بهما.

وأمّا إذا اقتصر المتكلّم على تحديد بعدين ولم نحرز أنّه يتكلّم عن جسمٍ من قبيل المربّع الذي له أبعاد ثلاثة في مقام التقدير عرفاً، أو عن جسمٍ مدوَّرٍ يصلح أن يقدَّر عرفاً ببعدين فقط ـ وهما القطر والعمق ـ ففي مثل ذلك لا موجب لافتراض بعدٍ ثالثٍ والبناء على أنّه مماثل للبعدين المصرّح بهما، بل قد يكون السكوت عنه بنفسه معيناً لكون الكلام مسوقاً بشأن جسمٍ لا يحتاج تحديده عرفاً إلّا إلى ضبط بُعْدَين له.

التحديد بستّةٍ وثلاثين:

وقد ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء[١]، ويمكن تخريجه: إذا اقتصرنا على صحيحة إسماعيل بن جابر أوَّلاً، والتزمنا بأن الذراع فيها شبران ثانياً، ولم نحملها على المدوّر ثالثاً؛ وذلك: إمّا بحملها على المربّع ـ على ما تقدّم استظهاره من قبل المحقّق الهمدانيّ ـ وإمّا بحملها على ما يناسب تمام الأشكال الهندسية، بأن

---

(١) نقل في مدارك الأحكام ١: ٥١، عن المحقّق في المعتبر الميل إليه وقال السيّد بعد النقل: وهو متّجه. وراجع المعتبر ١: ٤٦.

يقال : إنّ المحدّد بذراعٍ ونصفٍ فيها هو السعة بمعنى السطح ، وبهذه القرينة لابدّ من تطعيم الحدّ ـ وهو ذراع ونصف معنى السطح ـ ليصلح تحديداً للسطح ، بأن يراد منه مسطّح ذراعٍ ونصف ، دون نظرٍ إلى خصوصية شكله الهندسي من ناحية كونه مربّعاً أو غير ذلك ، كما تقدّم توضيحه .

إلّا أنّ الاستدلال بالصحيحة على ستّةٍ وثلاثين باستظهار ذلك منها يتوقّف على عدم تمامية شيءٍ من الروايات الاُخرى سنداً ، وإلّا وقعت المعارضة ؛ لأنّ المستفاد من سائر الروايات يختلف عن ستّةٍ وثلاثين بمقادير لا يتسامح بها عادةً في مقام التحديد ، ويقع الكلام عندئذٍ في طريقة علاج التعارض .

التحديد باثنينِ وأربعينَ وسبعةِ أثمان :

وهذا هو المشهور بين الفقهاء ، ويمكن الاستدلال عليه بأحد طريقين :

الطريق الأوّل مبنيّ على ملاحظة روايتي : أبي بصير والحسن بن صالح الثوريّ المتقدّمتين[١] ، واستظهار حملهما على المربّع . والاستدلال بهاتين الروايتين مبنيّ على استفادة الأبعاد الثلاثة منهما ، وهي لا تخلو من إشكال .

أمّا رواية الحسن بن صالح ـ المتعرّضة للعمق والعرض ـ فقد يُقرَّب استفادة البعد الثالث منها : إمّا بلحاظ أنّ فرض العرض يستلزم فرض الطول ، ولا يمكن أن يكون الطول أقصر من العرض ، كما أنّه لو كان أكبر من العرض للزم التنبيه على ذلك ، فيثبت بسكوت الإمام عن تحديده كونه مساوياً للعرض .

وإمّا بملاحظة متنها في الاستبصار ، حيث اشتمل على الأبعاد الثلاثة ، خلافاً لما جاء في التهذيب والكافي .

---

(١) تقدّمتا في الصفحة ٤٧٧ ـ ٤٧٩ .

أمّا اللحاظ الأوّل فيردّه : أنّ العرض ليس بمعنى البعد المقابل للطول لكي يكون قرينةً على افتراض الطول، بل هو بمعنى السعة. وحينئذٍ : فإن حملت السعة على سعة المدوَّر وكان التحديد بثلاثةٍ ونصفٍ تحديداً لقطرها كان التحديد المستفاد منها أقلّ من التحديد المشهور. وإن حملت السعة على سعة المربّع وأنّها محدّدة بثلاثةٍ ونصف ـ بمعنى أنّ ضلع هذا المربّع يساوي ثلاثةً ونصف ـ انطبقت على التحديد المشهور.

ولكن لا معيّن للثاني إن لم نقل بأقربية الأوّل؛ لأنّه لا يستدعي إعمال عناية التكرار في التحديد بثلاثةٍ ونصف؛ لأنّ المدوَّر تحدّد سعته بخطٍّ واحدٍ وهو القطر، خلافاً لما إذا حملنا على الثاني ـ أي على المربّع ـ فإنّ مساحة المربّع تحدّد بخطّين وهما الطول والعرض، فلا بدّ من إعمال عناية التكرار في ثلاثةٍ ونصف.

هذا خصوصاً إذا لاحظنا أنّ رواية الحسن بن صالح وردت في الركي، أي البئر، ويقال : إنّ الغالب فيها هو الاستدارة، فإذا كان محلّ الكلام في الرواية المدوَّر فمن البعيد أن ينتقل الإمام إلى ملاحظة المربّع في مقام التحديد.

وأمّا اللحاظ الثاني فقد يقال : إنّ المقام من موارد تعارض أصالة عدم الزيادة مع أصالة عدم النقيصة، وحيث إنّ الزيادة أبعد من النقيصة يقدَّم الأصل الأوّل على الثاني، فيتعيّن تقديم العمل بمتن الرواية كما جاءت في الاستبصار؛ تقديماً لذلك على المتن الناقص في الكافي والتهذيب[1].

ولكن يرد على ذلك :

---

(١) الاستبصار ١ : ٣٣، الحديث ٨٨. الكافي ٣ : ٢، الحديث ٤. تهذيب الأحكام ١ : ٤٠٨، الحديث ١٢٨٢.

أوّلاً : أنّ أبعديّة احتمال الزيادة من احتمال النقيصة ليس أمراً مطّرداً حتّى مع فرض تساوي الروايتين في الضبط ، فضلاً عن صورة كون المنقّص أضبط ، وكون المزيد بنفسه منقّصاً في كتابٍ آخر ؛ وذلك لأنّ بعض الزيادات تعتبر قريبةً من الذهن حسب المناسبات الارتكازية بحيث قد ينساق إليها الذهن بالتداعي ، ومثل هذه الزيادة لا يكون احتمال خطأ الراوي في نقلها أبعد من احتمال خطأ الراوي الآخر في ترك نقلها . ومقامنا من هذا القبيل ؛ لأنّ انتقال الذهن إلى فرض الطول بعد فرض العرض والعمق قريب من المناسبات المركوزة .

وثانياً : أنّ الأبعدية لو سلِّمت فلا تكفي ميزاناً للتقديم مالم يحرز بناء العقلاء على العمل بذلك ، وجعل تلك الأبعدية النوعية حجّةً في مقام الترجيح .

وثالثاً : أنّه لو سلِّم ذلك فإنّما يتمّ لو علمنا أنّ الشيخ في الاستبصار قد نقل الزيادة ، مع أنّ نسخ الاستبصار مختلفة ، ومع هذا الاختلاف لا يحصل الوثوق بواقع ما نقله الشيخ في الاستبصار .

وأمّا رواية أبي بصير فهناك أيضاً محاولات لاستفادة البعد الثالث منها ببعض العنايات لكي تصلح دليلاً على التحديد المشهور :

فمن تلك العنايات : أن يقال : إنّ البعدين ـ الطول والعرض ـ مندمجان في قوله : «إذا كان الماء ثلاثة أشبارٍ ونصف» ؛ وذلك بأن يراد بهذا تقدير السطح ، لا تقدير البعد ، وحيث إنّ السطح له بعدان فحينما يقدّر ببعدٍ واحدٍ ـ وهو ثلاثة ونصف ـ يفهم أنّ المراد تحديد كلا بعديه بثلاثةٍ ونصف ، إذ لا معنى لتقدير السطح ببعدٍ واحد .

ويرد على ذلك : أنّا لو سلّمنا أنّ المقدّر بثلاثةٍ ونصفٍ هو السطح ـ لا أحد الأبعاد ـ فبالإمكان حمله على المدوَّر دون التزامٍ بعناية اندماج البعدين في تقديرٍ واحد ؛ لأنّ سطح المدوَّر يقدّر ببعدٍ واحد وهو القطر . هذا ، على أنّ فرض كون

المقدّر هو السطح يحتاج إلى قرينة.

ومن تلك العنايات: أن يحمل قوله: «ثلاثة أشبارٍ ونصف في عمقه» على أنّه خبر ثانٍ لـ«كان» الواردة في قوله: «إذا كان الماء»، فيستفاد من قوله: «إذا كان الماء ثلاثة أشبارٍ ونصف في مثله» بُعدان، وقوله: «ثلاثة أشبارٍ ونصف في عمقه»، يدلّ على البعد الثالث.

وهذا أيضاً بحاجةٍ إلى قرينةٍ تنفي كونه بدلًا من كلمة «مثله»، وإلّا فدوران الأمر بين البدلية والخبرية بنفسه كافٍ لإبطال الاستدلال.

مضافاً إلى أنّ العناية المذكورة تستلزم حذف حرف العطف، وهو ليس حذفاً عرفياً في أمثال المقام ممّا ينشأ منه غموض المقصود.

ويلاحظ أيضاً: أنّ كلمة «نصف» لم تجئ منصوبةً، مع أنّه لو كان خبراً ثانياً لكانت منصوبةً وإن كان الأمر من هذه الناحية هيّناً؛ لأنّ النصف المذكور أوّلاً لم يتّضح أنّها جاءت منصوبةً أيضاً.

ويمكن إعمال هذه العناية بشكلٍ آخر؛ وذلك بأن تجعل الجملة الثانية ـ وهي قوله: «ثلاثة أشبارٍ ونصف في عمقه» ـ معطوفةً على المجرور بـ«في»، أي كلمة «مثله» بحيث يكون قوله أوّلاً: «إذا كان الماء ثلاثة أشبارٍ ونصف» مضروبة مرّتين. وهذا أيضاً خلاف الظاهر؛ لما تقدّم.

ومن تلك العنايات: أن يُدَّعىٰ أنّ مرجع الضمير الموجود في كلمة «مثله» ليس هو الماء، إذ لا معنى لأن يقال: إذا كان الماء ثلاثة أشبارٍ ونصف في مثل هذا الماء؛ لعدم وجود ماءين، وإنّما هو ماء واحد يراد تقديره، فالضمير يرجع إلى نفس التقدير، فيكون المعنى: إذا كان الماء ثلاثة أشبارٍ ونصف في مثل تلك الثلاثة أشبارٍ ونصف. وإلى هنا يستفاد بعدان، ثمّ يقال: إنّ الضمير في كلمة «في عمقه» يرجع إلى نفس ما رجع إليه الضمير في كلمة «في مثله»، أي في عمق ثلاثة أشبارٍ

ونصف، فيكون «في عمقه» بياناً مستقلاً للبعد الثالث بإرجاع ضميره إلى التقدير، لا إلى الماء.

إلّا أنّ هذا خلاف الظاهر أيضاً؛ لأنّ العمق من شؤون الماء، لا من شؤون التقدير، إلّا أن يقال بحمل إضافة العمق إلى التقدير على الإضافة البيانية، أي عمقٌ هو ثلاثة أشبارٍ ونصف. وبهذا تتّجه هذه العناية.

ومن تلك العنايات: أنّ البعد الثالث محمول على البعدين المذكورين، وهي حوالة عرفية مقبولة.

ويرد على ذلك: أنّ هذه الحوالة إنّما تكون مقبولةً إذا علم أنّ الملحوظ في التقدير جسم يحتاج تقديره إلى ملاحظة ثلاثة أبعادٍ كالمربّع، وأمّا مع احتمال كون الملحوظ هو المدوّر الذي لا يحتاج تقديره إلى ملاحظة البعدين المذكورين فلا موجب لحمل السكوت عن البعد الثالث على أنّه حوالة على البعدين المذكورين، بل قد يكون قرينةً على أنّ الملحوظ هو المدوّر.

الطريق الثاني للاستدلال على التحديد المشهور، وهو يتركّب من عدّة أُمور:

الأوّل: أن ندَّعي سقوط روايات المساحة جميعاً عن الحجّية ولو بسبب وقوع التعارض بينها واستحكامه؛ لأنّ هذه الروايات متنافية في تحديداتها، فصحيحة إسماعيل بن جابر ـ مثلاً ـ تشتمل على التحديد: إمّا بسبعةٍ وعشرين إذا حملت على المدوَّر، وإمّا بستّةٍ وثلاثين [إذا حملت] على المربّع. ورواية أبي بصير تشتمل على التحديد: إمّا باثنين وأربعين وسبعةِ أثمان إذا حملت على المربَّع، وإمّا بحوالي اثنين وثلاثين شبراً إذا حملت على المدوَّر، فالتحديدان ـ على كلّ حالٍ ـ متنافيان، وبهذا تسقط روايات المساحة عن الحجّية بالتعارض.

الثاني : أن نفترض أنّ العامّ الفوقيّ الذي تكون أخبار المساحة وأدلّة اعتصام الكرّ طارئةً عليه هو العامّ الدالّ على انفعال طبيعيّ الماء بالملاقاة.

الثالث : أنّ الكرّ ـ رغم إجمال مساحته بعد تعارض روايات المساحة ـ لا يحتمل أن يكون المعتبر فيه مساحةً أكبر من اثنين وأربعين وسبعة أثمان، بل الأمر فيه مردَّد بين مساحاتٍ تبدأ بسبعةٍ وعشرينَ وتنتهي بذلك.

فإذا تمّت هذه الأُمور الثلاثة يمكن إثبات مذهب المشهور في التحديد؛ وذلك بأن يقال : إنّ أخبار المساحة بعد التعارض بينها تتساقط، وحينئذٍ تبقى مساحة الكرّ مشكوكة، وحيث إنّ أيّ مساحةٍ أقلّ من اثنين وأربعين وسبعة أثمانٍ لا يعلم بكفايتها في الكرّية فيرجع فيها إلى عموم الانفعال لعدم العلم بخروج ذلك المقدار منه، فيحكم بعدم اعتصام ما قلّ عن اثنين وأربعين وسبعة أثمان. وأمّا ما بلغ هذا المقدار فحيث لا يحتمل أن تكون مساحة الكرّ أكبر من ذلك فيكون هو المتيقّن خروجه عن عموم الانفعال، فيحكم باعتصامه.

ومن أجل تمحيص هذا الطريق لابدّ من تحقيق حال الأُمور الثلاثة، ولنبدأ بالثالث وننتهي إلى الأوّل :

أمّا الثالث فكون الماء البالغة مساحته اثنين وأربعين وسبعة أثمانٍ كرّاً ـ على كلّ حالٍ ـ يحتاج إلى دليل.

وما يمكن الاستدلال به على تيقّن الكرّية في هذا المقدار : إمّا دعوى الإجماع من قبل الفقهاء؛ لأنّهم على اختلافهم في تحديد المساحة متّفقون على أنّها لا تزيد على ذلك.

وإمّا دعوى التمسّك بالدلالة الالتزامية لنفس أخبار المساحة، فإنّها رغم تعارضها في المدلول المطابقيّ تدلّ ـ جميعاً ـ بالالتزام على أنّ الكرّ لا يزيد على $\frac{٧}{٨}$ ٤٢، فيؤخذ بالمدلول الالتزاميّ لها؛ لعدم المعارض له.

وإمّا دعوى أنّ الماء البالغ هذا المقدار من المساحة يعلم ـ على كلّ حالٍ ـ باشتماله على الوزن المقرّر للكرّ، ولا يعلم بذلك فيما هو أقلّ من هذه المساحة.

أمّا الدعوى الأُولى فمن الصعب الاعتماد عليها؛ لأنّ الإجماع المذكور مقتنص ـ في الحقيقة ـ عن الأقوال التفصيلية للفقهاء، ولا يعلم من شأن كلّ فقيهٍ الالتزام بأنّ الكرّ لا يزيد على المساحة المذكورة، بقطع النظر عمّا يفتي به من المساحة للكرّ، فهو إجماع مركَّب لا تعويل عليه.

وأماّ الدعوى الثانية فهي تتوقّف على أحد أمرين:

إمّا أن يقال باستفاضة أخبار المساحة بنحوٍ يوجد اطمئنان فعليّ بصدور واحدٍ منها على الأقلّ، فيكون هذا الواحد المعلوم الصدور إجمالاً دالاًّ على المطلوب.

وإمّا أن يقال بأنّها وإن كانت ظنّيةً ولا اطمئنان بصدور بعضها إلّا أنّ التعارض بينها بلحاظ الدلالة المطابقية لا يوجب سقوط دلالتها الالتزامية المتّفق عليها عن الحجّية.

وكلا الأمرين غير تامٍّ: أمّا الأوّل فلمنعه صغرى، وأمّا الثاني فلمنعه كبرى، حيث إنّ المختار في أمثال المقام تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجّية.

والتحقيق أن يقال: إنّا إذا بنينا في موارد التعارض على تساقط المتعارضين في المدلولين المطابقيَّين فلابدّ أن يسقط عن الحجّية أيضاً مدلولهما الالتزاميّ ولو كان متّفقاً عليه بينهما؛ وذلك للتبعية.

وأمّا إذا بنينا في موارد التعارض على عدم التساقط المطلق بلحاظ المدلول المطابقيّ وبقاء كلٍّ منهما حجّةً في المدلول المطابقيّ ولكن لا على الإطلاق، بل منوطاً بكذب الآخر فهناك علم إجمالي حينئذٍ بحجّية أحد المتعارضين في

المدلول المطابقيّ والالتزاميّ معاً، وبذلك يثبت المطلوب.

وأمّا الدعوى الثالثة فقد يقال تارةً: إنّ هذا ليس تعييناً في الحقيقة للتحديد المشهور في المساحة، بل هو في قوّة الاعتراف بعدم وجود تحديدٍ مساحي، والرجوع إلى التحديد الوزني.

وقد يقال أُخرى: إنّ ما دلّ على التحديد الوزنيّ حيث إنّه لا يطابق أيّ مساحةٍ من المساحات التي اشتملت عليها أخبار المساحة فهو أيضاً يقع طرفاً للمعارضة من أخبار المساحة، وتسقط روايات الوزن والمساحة في رتبةٍ واحدة، ومعه لا يبقىٰ دليل على كرّية الماء البالغ ٤٢ $\frac{٧}{٨}$.

ولكنّ التحقيق: أنّ دليل الوزن إذا لوحظ مع أيّ دليلٍ من أدلّة المساحة المتعارضة لا يُرىٰ بينهما تعارض بنحو التباين الذي يؤدّي إلى سراية التعارض إلى السند، بل غايته وقوع التعارض الإطلاقيّ الذي لا يسري إلى السند. فإنّ الوزن يتّفق في الجملة مع كلّ مساحةٍ من المساحات، ويختلف عنها اختلافاً إطلاقياً. ومع عدم وجود تعارضٍ تبايني بين دليل الوزن وأخبار المساحة، واختصاص هذا اللون من التعارض بأخبار المساحة نفسها يكون التعارض السندي مختصّاً بها، ويسلم دليل الوزن عن المعارضة.

فأخبار المساحة مع خبر الوزن من قبيل أن يَرِد: يجب إكرام العادل، ولا يجب إكرام العادل، ويجب إكرام العالم. فإنّ الأوّل والثاني متعارضان بنحو التباين، ولهذا يسري تعارضهما إلى السند، كالحال في أخبار المساحة.

وأمّا الثالث مع الأوّل فالتعارض بينهما إطلاقي، لا تبايني؛ لأنّ النسبة بينهما العموم من وجه، فلا يسري تعارضهما إلى السند، كالحال في دليل الوزن مع أخبار المساحة، ومعه يختصّ التساقط السنديّ بالدليلين الأوّلين، ويبقىٰ دليل

وجوب إكرام العالم على الحجّية سنداً وإطلاقاً[١].

---

(١) ولا بأس بهذا الصدد أن نطبّق الوزن على المساحة، فقد عرفنا أنّ الكرّ ألف ومئتا رطلٍ عراقي، والمقصود: أن ننقل هذا الوزن إلى المساحة، آخذين بعين الاعتبار قسمين من الماء: أحدهما الماء المقطَّر، والآخر ماء يحتوي على أجزاءٍ ترابيةٍ بدرجةٍ نفترض أنّه يصبح بموجبها أثقل من الماء المقطّر بنسبة ($\frac{١}{٢٠}$)، بمعنى أنّ الكيلو من هذا الماء يأخذ من المساحة ($\frac{١٩}{٢٠}$) من المساحة التي يأخذها الكيلو من الماء المقطَّر.

ونفترض بهذا الصدد عدّة مصادرات، وهي:

أوّلاً: أنّ ألفاً ومئتي رطلٍ عراقيٍّ يعادل ($٣٩٣\frac{١٢٠}{١٠٠٠}$) من الكيلوات على ما في كتاب الأوزان والمقادير.

ثانياً: أنّ كلّ غرامٍ من الماء المقطّر يملأ سنتمتراً مكعّباً، والكيلو من الماء المقطّر يعادل (١٠٠٠) سنتمترٍ مكعّب.

ثالثاً: أنّ الماء الآخر المخلوط حيث فرضنا أنّه أثقل من الماء المقطّر بالدرجة التي حدّدناها فالكيلو منه يأخذ مساحة (٩٥٠) سنتمتراً مكعباً.

والنتيجة المستحصلة من هذه المصادرات هي:

١ ـ إنّ الكرّ من الماء المقطّر يعادل (٣٩٣١٢٠) سنتمتراً مكعّباً:

($١٠٠٠ \times ٣٩٣\frac{١٢٠}{١٠٠٠} = ٣٩٣١٢٠$).

٢ ـ إنّ الكرّ من الماء الآخر المخلوط يعادل (٣٧٣٤٦٤) سنتمتراً مكعّباً:

($٩٥٠ \times ٣٩٣\frac{١٢٠}{١٠٠٠} = ٣٧٣٤٦٤$).

فهذا هو حساب المساحة بالسنتمترات.

وحينما نريد أن نحوّل المساحة من السنتمترات إلى الأشبار يختلف الحال باختلاف مقدار طول الشبر، ونحن هنا نتكلّم على خمسة فروض:

١ ـ أن يكون الشبر (٢١) سنتمتراً.

←

....

← ٢ ـ أن يكون الشبر (٢٢) سنتمتراً.

٣ ـ أن يكون طوله (٢٣) سنتمتراً.

٤ ـ أن يكون طوله ($\frac{١}{٤}$ ٢٣). والنكتة في إدخالنا لهذا الكسر في الحساب هي : أنّ صاحب[*] كتاب الأوزان والمقادير ـ حفظه الله تعالى ـ ذكر : أنّه اختبر الذراع بتمام الدقّة من متوسّط القامة فكان ٤٦ سنتمتراً ونصف سنتمتر، وعليه فبناءً على ما يقال من أنّ الشبر نصف الذراع يكون الشبر ($\frac{١}{٤}$ ٢٣).

٥ ـ أن يكون طوله (٢٤) سنتمتراً.

وعلى هذه الفروض فالحساب كما يلي :

مساحة الكرّ من الماء المقطّر :

أوّلاً : نفرض أنّ الشبر طوله (٢١) سنتمتراً، فعدد السنتمترات في الشبر المكعّب هو (٩٢٦١)، فيقسّم عدد سنتمترات الكرّ من الماء المقطّر ـ وهو على ما مضى (٣٩٣١٢٠) ـ على هذا العدد، ويكون الناتج هو الكرّ بالأشبار على هذا التقدير :

(٣٩٣١٢٠ ÷ ٩٢٦١ = $\frac{٢٢}{٤٩}$ ٤٢) شبراً مكعّباً.

وهذه النتيجة مطابقة تقريباً مع أحوط الأقوال من المساحة الذي قد يستفاد من حديث أبي بصير.

ثانياً : نفرض أنّ الشبر طوله (٢٢) سنتمتراً، فعدد السنتمترات في الشبر المكعّب هو (١٠٦٤٨)، فنقسّم عليه مساحة الكرّ بالسنتمترات كي تخرج مساحته بالأشبار على هذا التقدير :

(٣٩٣١٢٠ ÷ ١٠٦٤٨ = $\frac{١٢٢٤}{١٣٣١}$ ٣٦) شبراً مكعّباً.

(*) هو العلّامة الحجّة الشيخ إبراهيم سليمان البياضيّ العاملي. ←

....

← ثالثاً : نفرض أنّ الشبر طوله (٢٣) سنتمتراً، فعدد السنتمترات في الشبر المكعّب على هذا التقدير (١٢١٦٧)، فنقسّم عليه مساحة الكرّ بالسنتمترات، فتخرج مساحته بالأشبار :

(٣٩٣١٢٠ ÷ ١٢١٦٧ = $\frac{٣٧٧٦}{١٢١٦٧}$ ٣٢) شبراً مكعّباً.

رابعاً : نفرض ان الشبر طوله ($\frac{١}{٤}$ ٢٣) سنتمتراً، فعدد السنتمترات في الشبر المكعّب هو ($\frac{٩٣}{٤}$ × $\frac{٩٣}{٤}$ × $\frac{٩٣}{٤}$ = $\frac{٨٠٤٣٥٧}{٦٤}$)، أو بالكسر العشري : (١٢٥٦٨,٠٧٨١٢٥)، فنقسّم عليه مساحة الكرّ بالسنتمترات، فتخرج مساحته بالأشبار :

(٣٩٣١٢٠ ÷ $\frac{٨٠٤٣٥٧}{٦٤}$ = $\frac{٨٣١٩}{٢٩٧٩١}$ ٣١) شبراً مكعّباً.

خامساً : نفرض أنّ الشبر (٢٤) سنتمتراً، فعدد السنتمترات في الشبر المكعّب على هذا التقدير : (١٣٨٢٤)، فيقسّم عليه مساحة الكرّ بالسنتمترات، لتخرج مساحته بالأشبار :

(٣٩٣١٢٠ ÷ ١٣٨٢٤ = $\frac{٧}{١٦}$ ٢٨) شبراً مكعّباً.

وهذا التقدير مطابق تقريباً مع صحيحة إسماعيل بن جابر التي ينقلها صفوان، بناءً على حملها على المدوَّر، وفرض نسبة الدائرة إلى القطر ($\frac{٢٢}{٧}$) حيث كان الناتج على ما تقدّم ($\frac{٢}{٧}$ ٢٨).

مساحة الكرّ من الماء غير المقطّر :

وقد افترضنا أنّ الماء غير المقطّر أثقل من الماء المقطّر بنسبة ($\frac{١}{٢٠}$)، فيمكننا على هذا أن نستثني من النتائج التي توصّلنا اليها في الماء المقطّر بنسبة ($\frac{١}{٢٠}$) عليه :

فأوّلاً : نفرض الشبر (٢١) سنتمتراً، فيكون الناتج : ←

....

$$٤٢\frac{٢٢}{٤٩} - \frac{٤٢\frac{٢٢}{٤٩}}{٢٠} = \frac{٢٠٨٠}{٤٩} - \frac{١٠٤}{٤٩} = \frac{١٩٧٦}{٤٩} = ٤٠\frac{١٦}{٤٩}$$ شبراً مكعباً.

وثانياً : نفرض الشبر (٢٢) سنتمتراً، فيكون الناتج :

$$٣٦\frac{١٢٢٤}{١٣٣١} - \frac{٣٦\frac{١٢٢٤}{١٣٣١}}{٢٠} = \frac{٤٩١٤٠}{١٣٣١} - \frac{٢٤٥٧}{١٣٣١} = \frac{٤٦٦٨٣}{١٣٣١} = ٣٥\frac{٩٨}{١٣٣١}$$ شبراً مكعباً.

ونلاحظ هنا : أنّ نتيجة هذا الفرض تطابق تقريباً مع صحيحة إسماعيل بن جابر التي ينقلها صفوان، بناءً على حملها على المربَّع، حيث كان المستفاد منها على هذا التقدير أنّ الكرّ (٣٦) شبراً، غير أنّ النتيجة التي استنتجناها في الماء المقطر تكون أكثر من هذا بقليل، بينما في الماء غير المقطّر تنقص عنه بقليل.

وثالثاً : نفرض الشبر (٢٣) سنتمتراً، فيكون الناتج :

$$٣٢\frac{٣٧٧٦}{١٢١٦٧} - \frac{٣٢\frac{٣٧٧٦}{١٢١٦٧}}{٢٠} = \frac{٣٩٣١٢٠}{١٢١٦٧} - \frac{١٩٦٥٦}{١٢١٦٧} = \frac{٣٧٣٤٦٤}{١٢١٦٧} = ٣٠\frac{٨٤٥٤}{١٢١٦٧}$$ شبراً مكعباً.

ورابعاً : نفرض الشبر $٢٣\frac{١}{٤}$ سنتمتراً فيكون الناتج :

$$٣١\frac{٨٣١٩}{٢٩٧٩١} - \frac{٣١\frac{٨٣١٩}{٢٩٧٩١}}{٢٠} = \frac{٩٣١٨٤٠}{٢٩٧٩١} - \frac{٤٦٥٩٢}{٢٩٧٩١} = \frac{٨٨٥٢٤٨}{٢٩٧٩١} = ٢٩\frac{٢١٣٠٩}{٢٩٧٩١}$$ شبراً مكعباً.

وخامساً : نفرض الشبر (٢٤) سنتمتراً، فيكون الناتج :

$$٢٨\frac{٧}{١٦} - \frac{٢٨\frac{٧}{١٦}}{٢٠} = \frac{٤٥٥}{١٦} - \frac{٩١}{٦٤} = \frac{١٧٢٩}{٦٤} = ٢٧\frac{١}{٦٤}$$ شبراً مكعباً.

ونلاحظ هنا أيضاً : أنّ نتيجة هذا الفرض مطابق تقريباً مع الرأي القائل : إنّ الكرّ (٢٧)

هذا كلّه في الأمر الثالث من الأمور الثلاثة التي يتكوّن منها الطريق الثاني لإثبات مذهب المشهور.

وأمّا الأمر الثاني من هذه الأُمور الثلاثة ـ وهو وجود عامٍّ فوقيٍّ يدلّ على انفعال طبيعيّ الماء بالملاقاة ـ فقد تقدّم تحقيق ذلك في بحث الوزن.

وأمّا الأمر الأوّل من تلك الأُمور الثلاثة ـ وهو الالتزام بوقوع التعارض واستحكامه بين روايات المساحة ـ فبسط الكلام في ذلك:

إنّا تارةً نلتزم بعدم صحّة السند في جميع أخبار المساحة؛ لأنّها جميعاً لا تخلو من إشكالٍ سندي، حتّى صحيحة إسماعيل بن جابر المتيقّنة الصحّة عندهم، على ما سوف يأتي[1] إن شاء الله تعالى.

وأُخرى نلتزم بصحة السند في واحدة من الروايات.

وثالثةً نلتزم بالصحّة السندية في أكثر من رواية. فهذه ثلاثة تقديرات، ونحن نتكلّم بشأنها في مقامين:

أحدهما: فيما هو مقتضى الصناعة على كلّ واحدٍ من هذه التقديرات؛ لكي نعرف على أيّ تقديرٍ يتمّ الأمر الأوّل.

والآخر: في تمحيص نفس هذه التقديرات بدراسة أسانيد روايات الباب.

أمّا المقام الأوّل فحاصل الكلام فيه: أنّا إذا التزمنا بالإشكال السنديّ في كلّ روايات المساحة ولم نقبل استفاضتها إجمالاً فيكون وجودها كالعدم، وعليه

← شبراً، المستفاد من صحيحة إسماعيل بن جابر التي ينقلها صفوان، بناءً على حملها علىٰ المدوَّر، وفرض نسبة المحيط إلى القطر ($\frac{3}{1}$) كما هو في التقدير المسامحي، والمستفاد من حديث إسماعيل بن جابر الآخر، بناءً على حملها علىٰ المربَّع.

(١) في الصفحة ٥٠٦ وما بعدها.

فيتمّ الأمر الأوّل في هذا الطريق؛ لأنّ المهمّ في هذا الأمر أن تسقط أخبار المساحة عن الحجّية، سواء كان للتعارض أو للقصور السنديّ، وبضمّ الأمرين الأخيرين إليه يتمّ الاستدلال على مذهب المشهور.

نعم، على هذا التقدير لا يمكن إثبات الأمر الثالث بالدلالة الالتزامية لأخبار المساحة حتّى لو أنكرنا تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية؛ لأنّ المفروض سقوط أخبار المساحة عن الاعتبار في نفسها.

وأمّا إذا تمّت لدينا رواية واحدة من روايات الباب ولنفرض كنموذجٍ لهذا التقدير أنّها رواية إسماعيل بن جابر الأُولى، بوصفها متيقّنة الصحّة نسبياً بالنسبة إلى سائر روايات المساحة فمن الواضح أنّ الأمر الأوّل ـ وهو السقوط المطلق لأخبار المساحة ـ لا يتمّ حينئذٍ، بل لابدّ في هذه الحالة من ملاحظة هذه الرواية المفترض صحّتها.

فإن كانت هذه الرواية ظاهرةً في حدٍّ معيّنٍ أُخذ به، كما إذا كنّا نستظهر من رواية إسماعيل بن جابر التحديد بستّةٍ وثلاثين شبراً مثلاً، وبعد ذلك يقع البحث في كيفية التوفيق بينها وبين رواية الوزن، على ما سوف يأتي إن شاء الله تعالى.

وأمّا إذا ثبتت عندنا حجّية سند أكثر من رواية واحدةٍ: فإن كان هذا الأكثر متمثلاً في روايتين ـ مثلاً ـ متفقتين في المدلول ظهوراً ـ كروايتي إسماعيل بن جابر ـ إذا استظهرنا من الأُولى المدوّر ومن الثانية المربّع، أو إجمالاً ـ كرواية الحسن بن صالح، ورواية أبي بصير ـ إذا افترضنا تردّدهما معاً بين المدوّر والمربّع بنحوٍ يعلم أنّ المراد منهما على إجماله واحد فلا تعارض بينهما، بل يؤخذ بهما معاً.

وكذلك إذا كانت كلٌّ من الروايتين مجملةً مع عدم تطابق الإجمالين ووجود

طرفٍ مشتركٍ بينهما ـ كما إذا قيل بتردّد روايتي إسماعيل بن جابر معاً بين المدوّر والمربّع، فإنّ الطرف المشترك في الإجمالين هو السبعة والعشرون ـ فأيضاً لا تعارض.

وأمّا إذا كان الأكثر من روايةٍ متمثّلاً في روايتين أو رواياتٍ ظاهرةٍ في مساحاتٍ مختلفةٍ أو مجملةٍ مع عدم طرفٍ مشتركٍ ـ كما لو قلنا بحجّية رواية إسماعيل بن جابر الأُولى، ورواية أبي بصير وتردّدهما بين المربّع والمدوّر، فإنّهما مختلفان حينئذٍ على كلّ تقدير ـ ففي مثل ذلك يقع التعارض بين أخبار المساحة.

ولكي يتحقّق الأمر الأوّل ـ وهو سقوط أخبار المساحة عن الحجّية ـ لابدّ من النظر إلى استحكام هذا التعارض وعدمه، وذلك باستعراض الوجوه المحتملة للجمع العرفيّ بين روايات المساحة المختلفة، فإن تمّ شيء منها لم تسقط عن الحجّية، وإن لم تتمّ استحكم التعارض وسقطت الروايات جميعاً، وبذلك يتحقّق الأمر الأوّل.

وما يتصوّر وجهاً للجمع بين روايات المساحة المتعارضة وجوه:

الوجه الأوّل: حمل أخبار المساحة على العلامية، بأن يقال: إنّها ليست في مقام بيان الحدّ الواقعيّ للكرّ لكي تتعارض، بل في مقام جعل العلامة على الحدّ الواقعيّ، فلا تعارض بينهما.

وتحقيق هذا الكلام بنحوٍ يظهر فيه وجهه ومناقشته هو: أنّ أخبار المساحة يتصوّر فيها بدواً ثلاثة احتمالات:

أحدها: أن تكون في مقام بيان الحدّ الواقعيّ للكرّ، من قبيل التحديد الواقعيّ للمجتهد ـ مثلاً ـ بالقادر على الاستنباط، وهذا حدّ من الدرجة الأُولى.

ثانيها: أن تكون في بيان الحدّ من الدرجة الثانية للكرّ، ونقصد به: العلامة

الواقعية على الحدّ الواقعيّ للكرّ، من قبيل جعل الإفتاء من شخصٍ علامةً على اجتهاده. ومن خصائص هذه العلامة: أنّ بالإمكان أن تكون أخصَّ من الحدّ الواقعيّ، ولكن لا يمكن أن تكون أعمّ منه؛ لأنّ الأخصّ يصلح علامةً على الأعمّ، بخلاف العكس.

ثالثها: أن تكون هذه الروايات في مقام بيان العلامة الظاهرية، بحيث قد يتّفق خطؤها وانفكاكها عن الحدّ الواقعي، إلّا أنّ الشارع عبّدنا بأماريّتها، من قبيل التعبّد بكون حسن الظاهر أمارةً على العدالة، ومثل هذه العلامة تكون أعمّ مطلقاً، أو من وجه.

فإذا بنينا على الاحتمال الأوّل وقع التعارض بين أخبار المساحة. وأمّا إذا بنينا على الاحتمال الثاني فقد يقال: إنّه لا تعارض عندئذٍ، إذ لا مانع من فرض كون العناوين المذكورة في الروايات كلّها علاماتٍ على الحدّ الواقعي.

وتبرير هذا الاحتمال فنّياً: أنّ الرواية الدالّة على أصغر المساحات ـ ولنفرضها ثلاثةً في ثلاثةٍ في ثلاثةٍ ـ نصّ في بيان الحدّ الواقعيّ، إذ لا يمكن الالتزام بأنّ الحدّ الواقعيّ هو المذكور في الروايات الأُخرى، وأنّ تلك الرواية فيمقام جعل العلامة عليه، إذ لا معنى لجعل الأعمّ علامة الأخصّ، وأمّا سائر الروايات فهي وإن كانت ظاهرةً في بيان الحدّ الواقعيّ ولكنّها ليست نصّاً في ذلك؛ لإمكان حملها على العلامية، وأنّ الحدّ الواقعيّ هو ما بُيِّن في تلك الرواية؛ لإمكان جعل الأخصّ علامةً على الأعمّ، فيجمع بين النصّ والظاهر بحمل الظاهر على العلامية بقرينية النصّ، فيكون الحدّ الواقعيّ للكرّ واحداً، والعلامات عليه متعدّدة، بل قد يكون الحدّ الواقعيّ هو الوزن والمساحات كلّها علامات عليه.

ولا يقدح في ذلك اختلافها بالقلّة والكثرة، بدعوى لَغْوية جعل الأكثر علامةًفي ظرف جعل الأقلّ؛ لأنّ ذلك الاختلاف في نتيجة ضرب الأبعاد، لا في

نفس الأشكال المختلفة، وإلّا فهي متباينة، والمجعول علامةً ليس هو النتيجة، فعلامية ثلاثةٍ ونصفٍ في المربّع وعلامية ثلاثةٍ في أربعةٍ في المدوّر ليست من قبيل جعل الأكثر علامةً في ظرف جعل الأقلّ؛ لأنّ العنوانين المذكورين متباينان، وليسا أقلّ وأكثر وإن كانت النسبة بين ناتج ضرب الأبعاد في المربّع المذكور وناتج ضرب الأبعاد في المدوّر المذكور هي الأقلّ والأكثر.

والتحقيق: أنّ هذا الجمع ـ بحمل التحديدات المختلفة في أخبار الكرّ على العلامية ـ غير متّجه، وتوضيحه ببيان أمرين:

الأوّل: أنّ جعل شيءٍ علامةً مساوق مع فرض دخل تمام العلامة في العلامية، والكشف عن ذي العلامة بنحوٍ لو اختل جزء من العلامة يختلّ الكشف العلاميّ لها، لا بمعنى أنّ ذا العلامة لا يوجد إلّا حين وجودها فإنّ العلامة يصحّ أن تكون أخصّ من ذيها، بل بمعنى: أنّه لا ينكشف إلّا باستجماع العلامة لتمام أجزائها إذ لو كان جزء من العلامة كافياً في الكشف عن ذيها لكان إدخال الجزء الآخر في العلامية لغواً عرفاً.

الثاني: أنّ أخبار المساحة ـ بعد حملها على العلامية الواقعية للحدّ الواقعيّ ـ يدلّ كلّ واحدٍ منها بالمطابقة على أنّ الشكل الفلانيّ علامة على الكرّية، ويدلّ بالالتزام على أنّ كلّ ما بلغت مساحته حاصل ضرب الأبعاد المذكورة في ذلك الشكل فهو كرّ مهما كان شكله.

وعلى أساس هذين الأمرين نلاحظ: أنّ الخبر الدالّ ـ في نظر المشهور ـ على التحديد بثلاثةٍ ونصفٍ في المربّع طولاً وعرضاً وعمقاً لا يمكن حمله على العلامية مع الالتزام بكفاية ما يكون مساحته سبعةً وعشرين شبراً، إذ يلزم من ذلك أن لا يكون لجزءٍ من العلامة أيّ دخلٍ في العلامية، وهو نصف الشبر الذي هو جزء من ثلاثة أشبارٍ ونصف، فأخذ المولى لهذا النصف مع افتراض أنّ الكرّ

محفوظ بدونه دائماً ليس أمراً عرفياً، فلا يمكن الالتزام بهذا الجمع.

وكذلك الأمر لو كان خبر أبي بصير ـ مثلاً ـ وارداً في المدوّر والتزمنا فيه بالعلامية، وأنّ الكرّ واقعاً يكفي فيه السبعة والعشرون فإنّ لازم ذلك أن يكون جزء من العلامة قد اُدخل في العلامة، مع إمكان احتفاظ العلامة وعلاميتها بدونه، إذ لو جعلت العلامة كون المدوّر ثلاثةً وربع في ثلاثةٍ ونصفٍ لَمَا انفكّ أيضاً عن الكرّ الواقعيّ. واعتبار شيءٍ في العلامة لا دخل له في علاميتها ليس أمراً عرفياً، فلا يمكن الالتزام بجمعٍ يؤدّي إلى ذلك.

الوجه الثاني أن يقال: إنّ التعارض بين أخبار المساحة ـ بعد فرض حملها على الحدّ الواقعيّ ـ إنّما يحصل إذا كان الشبر فيها جميعاً ملحوظاً بمقدارٍ واحد، ومن هنا يمكن الجمع بينها بحمل الشبر فيما دلّ على تحديد الكرّ بمساحةٍ أصغر على شبرٍ من الأشبار المتعارفة الطويلة، وحمله فيما دلّ على تحديد الكرّ بمساحةٍ أكبر على شبرٍ من الأشبار المتعارفة القصيرة.

والتحقيق: أنّ هذا قد يتّجه إذا كانت كلمة «الشبر» مجملةً في كلّ روايةٍ ومردّدةً بين التقادير المتعارفة المختلفة، فإنّ حال أخبار المساحة بلحاظ الشبر يناظر حينئذٍ أخبار الوزن بلحاظ الرطل الذي كان مجملاً، ورفع إجماله بملاحظة مجموع أخبار الوزن، فهنا أيضاً يرفع الإجمال بضمّ بعض أخبار المساحة إلى بعض.

ولكنّ الصحيح: أنّه لا إجمال في كلمة «الشبر» وتوضيح ذلك: أنّه حينما يؤخذ عنوان من قبيل الشبر والقدم والذراع في موضوع الحكم: فتارةً يكون الحكم إضافياً، بمعنى أنّ له نسبةً إلى أفراد المكلفين، كما إذا قيل: امسح من رأسك مقدار شبر، أو قيل: إذا طويت كذا ذراعاً في سفرك فقصِّر.

واُخرى: لا يكون الحكم بمضمونه مشتملاً على نسبةٍ إلى أفراد المكلفين،

كالحكم بالكرّية والطهارة والنجاسة فيما إذا قيل : إنّ الماء إذا كان كذا شبراً كان كرّاً ولا ينجس بالملاقاة، فإنّ الكرّية وعدم الانفعال الواقعيّ لا معنى لإضافتهما إلى هذا المكلّف أو ذاك.

فإن كان الحكم من قبيل الأوّل فهناك احتمالان ممكنان عرفاً :

أحدهما : أن يراد بالشبر المعنى النسبيّ، أي شبر كلّ مكلفٍ بلحاظ الحكم المضاف إليه، فهذا يجب عليه أن يمسح من رأسه مقداراً يساوي شبرَ نفسه، وذاك يمسح بمقدارِ شبرِ نفسه... وهكذا.

والآخر : أن يراد بالشبر المعنى الموضوعيّ، أي نحو مقدارٍ لا يختلف باختلاف آحاد المكلفين.

وإن كان الحكم من قبيل الثاني تعيَّن أن يراد بالشبر المعنى الموضوعي، وسقط الاحتمال الأوّل؛ لأنّ الحكم بعد فرض كونه ذا معنىً واحدٍ محفوظٍ في نفسه ـ بقطع النظر عن آحاد المكلفين ـ لا معنى لإناطته في حقّ كلّ مكلفٍ بشبرِ نفسه.

ثمّ إنّه كلّما ثبت أنّ المراد بالشبر المعنى الموضوعيّ فهناك احتمالان بشأنه :

أحدهما : أن يراد بالشبر مطلق المتعارف، بمعنى الجامع بين الأشبار.

والآخر : أن يراد به مرتبة معيِّنة من مراتب المتعارف.

وفي هذا الضوء يوجد سؤالان :

الأوّل : ما هي الطريقة التي نعيِّن بها أنّ المراد بالشبر المعنى النسبيّ أو الموضوعيّ فيما إذا كان كلا المعنيين ممكناً ؟

والثاني : ما هي الطريقة التي نعيِّن بها ـ بعد افتراض المعنى الموضوعي ـ أنّ المراد به المطلق، أو مرتبة خاصّة ؟

أمّا السؤال الأوّل فمن الواضح ـ كما قدّمنا ـ أنّ الحكم إذا كان من قبيل الثاني فالمعنى النسبيّ للشبر غير متعقّلٍ عرفاً، بل يتعيّن حينئذٍ المعنى الموضوعي.

وأمّا إذا كان الحكم من قبيل الأوّل فالمعيِّن للنسبيّ أو الموضوعيّ مناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفاً. فقد تقتضي الحمل على النسبي، كما هو الحال في أمر «اغسل أو امسح بمقدار شبر». وقد تقتضي الحمل على الموضوعي، كما هو الحال في أمر «قصِّر إذا طويت كذا قدماً»؛ لأنّ ارتكازية عدم دخل قصر قدم الإنسان وطوله في تقصير الصلاة وإتمامها بالسفر تكون قرينةً على ذلك.

وأمّا السؤال الثاني فجوابه: أنّ الحكم المجعول إذا كان سنخ حكمٍ قابلٍ للجعل على الجامع فيتعيّن الجامع على إطلاقه بمقدمات الحكمة. وأمّا إذا كان الحكم مستدعياً بنفسه لفرض مرتبةٍ خاصّةٍ ـ كما هو الحال في الأحكام الواردة في مقام التحديد، حيث لا معنى للتحديد بالجامع بين الأقلّ والأكثر ـ فيتعيّن كون المراد من الشبر الموضوعيّ مرتبةً خاصّة.

وعلى ضوء ما قلناه إذا درسنا أخبار المساحة في المقام نجد أنّ احتمال الشبر النسبيّ فيها ساقط؛ لأنّ الكرّية من قبيل الثاني، لا الأوّل، فلا معنى ـ عرفاً ـ لأن يكون شيء كرّاً واقعاً بلحاظ شخصٍ دون شخص.

كما أنّ احتمال الشبر الموضوعيّ مع الحمل على الجامع غير ممكن؛ لأنّها في مقام التحديد، فيتعيّن أن يراد بها مرتبة خاصّة. ومن هنا قد يتوهّم أنّ هذه المرتبة حيث إنّها لم تحدَّد فتكون مجملة، وحينئذٍ يتمّ الجمع العرفيّ المذكور.

ولكنّ الصحيح: أنّ هذه المرتبة تتعيّن بنفس مقدمات الحكمة في أقصر الأشبار المتعارفة؛ وذلك لأنّ المولىٰ في مقام بيان الحدّ، ولم يبيّن سوى كلمة

«الشبر»، فلو كان الحدّ هو ثلاثة ونصف ـ مثلاً ـ بأقل شبر متعارف فقد بيَّن مراده؛ لأنّ أقلّ شبر مرجعه إلى جامع الشبر، وعدم دخل الزيادة في الحدّ، وقد بيّن الجامع بكلمة «شبر»، وينفي دخل الزيادة بعدم ذكرها إثباتاً، كما ينفي دخل أيّ خصوصيةٍ زائدةٍ بسكوت المولى عنها في مقام الإثبات. وهذا بخلاف ما إذا افترضنا أنّ مراد المولى بالشبر مرتبة أكبر من ذلك، فإنّ جهة الزيادة حينئذٍ المرادة له ـ بحسب هذا الفرض ـ لا توجد عليها قرينة في مقام الإثبات، فالإطلاق بمقدمات الحكمة يعيِّن إذن إرادة أقصر الأشبار المتعارفة، ومعه يكون التعارض مستحكماً.

الوجه الثالث من وجوه الجمع بين أخبار المساحة: حملها على مراتب الاعتصام والطهارة، فتكون بعض تلك المراتب تنزهية، وفي مقابل نجاسةٍ تنزهية، وبعضها لزومية، وفي مقابل نجاسةٍ حقيقية.

ويرد عليه: أنّ فكرة تعدّد مراتب الطهارة والاعتصام وإن كانت عرفيةً إلّا أنّ استخدام هذه الفكرة في الجمع بين أخبار المساحة ليس صحيحاً؛ لقوّة ظهورها في أنّها في مقام تحديد أمرٍ واحدٍ وهو الكرّية باعتبارها كيلاً مخصوصاً، لا أنّها في مقام بيان نفس الاعتصام والطهارة ابتداءً، على أنّ التفاوتات القليلة الموجودة بين مقادير الروايات لا يناسب حملها على مراتب الاعتصام، فإنّ هذه المراتب إنّما يتعقّلها العرف بين مراتب من الكثرة مختلفة، لا بين مقادير متقاربة.

الوجه الرابع أن يقال: إنّ التعارض إنّما يتمثّل في صحيحة إسماعيل بن جابر من ناحيةٍ بدلالتها على سبعةٍ وعشرين، ورواية أبي بصير ورواية الحسن بن صالح من ناحيةٍ أُخرى بدلالتها على حوالي اثنين وثلاثين، بناءً على استظهار المدوَّر منهما، أو عدم استظهار غيره على الأقلّ. وهذا يعني أنّ الاختلاف يساوي

حوالي خمسة أشبارٍ أو ستّة. وحيث إنّ الصحيحة كانت في مقام تحديد الكرّ في نفسه، والروايتين كانتا في مقام تحديد الكرّ الواقع في الأرض فيمكن أن تحمل زيادة الأشبار الخمسة فيها على أمرٍ غالبيٍّ متعارف، وهو أن لا يكون قعر المياه الموجودة في الأرض على مستوىً واحد، بل تكون نقطة الوسط في القعر أكثر انخفاضاً من الجوانب، كما في الغدران وأمثالها ممّا يوجد في الأرض.

والصحيح: أنّ هذا التوفيق بين الروايات قد يكون معقولاً في مقام إبراز نكتةٍ واقعية تبرر فهم كيفية صدور هذه الروايات من الإمام ، بعد الفراغ عن صدورها، ولكنّه لا يصح أساساً للجمع العرفيّ بين الروايات؛ لأنّ ذلك يتوقّف على وجود قرينةٍ في رواية أبي بصير ـ مثلاً ـ على ملاحظة تلك العناية، وهي عدم التساوي في قعر الماء، ومجرّد احتمال ذلك واقعاً لا يجعل الجمع عرفياً، كما هو واضح.

والقرينة على ملاحظة ذلك ليست إلّا دعوى: أنّ نظر رواية أبي بصير متّجه إلى المياه الموجودة عادةً في الأرض، كالغدران ونحوها، وأنّ غلبة عدم استواء القعر في هذه المياه تصلح أن تكون قرينةً على ملاحظة تلك العناية، أو لا أقلّ من أن تصبح رواية أبي بصير في دلالتها على اعتبار الأشبار الخمسة أو الستّة الزائدة مجملةً، ومحتملةً للحمل على دخل ذلك في الحدّ الواقعيّ، وللحمل على تدارك تلك العناية.

ولكنّ الإنصاف عدم وجاهة هذه الدعوى؛ لأنّ كون النظر في رواية أبي بصير إلى الغدران وأمثالها من المياه المبتلاة غالباً بتلك العناية ليس هناك منشأ لدعواه إلّا ورود كلمة «الأرض» في رواية أبي بصير، حيث قال: «في عمقه في الأرض»، بينما لم ترد هذه الكلمة في رواية إسماعيل بن جابر، وهذا وحده لا يكفي لإعطاء الرواية ظهوراً في الخروج عن القضية الفرضية إلى الاتّجاه في

النظر نحو الأفراد الخارجية المتعارفة من المياه في أمثال الصحراء، على أنّ مجرّد غلبة ذلك خارجاً في هذه المياه لا يبرّر حمل الرواية على ملاحظة تلك العناية مالم تكن هذه الغلبة واضحةً ومركوزة على نحوٍ تصلح لاعتماد المولى عليها في صرف ظهور كلامه عن إناطة الكرّية بتمام ما ذكره في التحديد.

هذا كلّه في المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثاني ـ وهو في تحقيق أسانيد روايات الباب ـ فحاصل الكلام في ذلك: أنّ رواية الحسن بن صالح فيها ضعف سنديّ من ناحية عدم ثبوت وثاقة الحسن بن صالح، وبهذا تكون ساقطةً عن الحجّية.

وأمّا رواية اسماعيل بن جابر ـ المتيقنة الصحة عندهم ـ فكأنّها لوحظت في الوسائل، حيث ذكر: أنّ الشيخ نقلها عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أيوب ابن نوح، عن صفوان، عن إسماعيل[1].

وظاهر ذلك أنّ الشيخ نقل الرواية ابتداءً عن محمّد بن أحمد بن يحيى، وهذا يعني أنّه أخذها من كتبه، كما هو مبنىٰ الشيخ في من ينقل الرواية عنه ابتداءً، وحيث إنّ الشيخ في المشيخة قد ذكر طرقه إلى الروايات التي أخذها من الاُصول والكتب، ونصَّ على طرقه إلى الروايات المأخوذة من كتب محمّد بن أحمد بن يحيى، وبعض هذه الطرق صحيح، فتصبح الرواية صحيحة.

غير أنّنا لو لاحظنا الرواية في مصادر الوسائل ـ في التهذيب والاستبصار ـ لوجدنا أنّ الشيخ لم يبدأ في نقلها بمحمد بن أحمد بن يحيى ليكون دالّاً على أخذها من كتابه؛ لكي يشملها ما نصّ عليه من الطرق في مشيخته، بل إنّ الشيخ ذكر في الاستبصار: «أخبرني الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى،

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٤، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

عن أبيه، عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ... إلى آخره»[١] وذكر في التهذيب: «أخبرني الشيخ أيّده الله، عن أحمد بن محمّد بن الحسن، عن أبيه، عن محمّد بن يحيىٰ، عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ.... إلى آخره»[٢].

ونلاحظ أنّ في السند الأوّل: أحمد بن محمّد بن يحيىٰ، وفي السند الثاني: أحمد بن محمّد بن الحسن، وكلاهما لم يثبت توثيقه. فتصريح الشيخ بوسائطه إلى محمّد بن أحمد بن يحيىٰ يفقدنا القرينة على كون الرواية مأخوذةً من كتاب محمّد بن أحمد؛ لأنّ القرينة ليست إلّا البدء به، ومعه فلا تنفع صحّة بعض طرق المشيخة إلى محمّد بن أحمد بن يحيىٰ؛ لأنّها كلّها طرق إلى ما أُخذ من كتب هذا الشخص.

وهناك طرق قد تقترح للتخلّص من هذا الإشكال السندي، وأحسن هذه الطرق: أنّ الشيخ في فهرسته[٣] ذكر: أنّه يروي كتب وروايات محمّد بن أحمد بن يحيىٰ بعدّة طرق، وبعضها صحيح، وواحد من تلك الطرق هو الطريق الذي صرّح به في الاستبصار عند نقل رواية إسماعيل بن جابر، فإذا ضممنا إلى ذلك استظهار مطلبٍ من عبارة الفهرست وهو: أنّ كل ما يرويه الشيخ بأحد تلك الطرق فهو يرويه بالطرق الأُخرى أيضاً أنتج أنّ رواية إسماعيل بن جابر يرويها الشيخ بسائر طرقه إلى محمّد بن أحمد بن يحيىٰ.

نعم، لو كان الشيخ قد صرّح عند نقل روايةٍ عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ بطريقٍ إليه مغايرٍ للطرق التي ذكرها في الفهرست فلا يشملها الاستظهار المذكور،

---

(١) الاستبصار ١: ١٠، الحديث ١٢.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٤١، الحديث ١١٤.

(٣) الفهرست: ٢٢١، الرقم ٦٢١.

ولا يمكن حينئذٍ تصحيحها بلحاظ صحة بعض تلك الطرق المذكورة في الفهرست.

وأمّا رواية إسماعيل بن جابر الأُخرى فقد ورد في سندها ابن سنان، ومن هنا نشأ الإشكال في سندها؛ لتردّده بين عبد الله بن سنان الثقة، ومحمّد بن سنان الذي لم يثبت توثيقه. وقد جاء في التنقيح: أنّ الرواية نقلت في الكافي وموضعٍ من التهذيب عن عبد الله بن سنان، وكذا في الاستبصار على ما حكي، وفي موضعٍ آخر من التهذيب عن محمّد بن سنان، وفي الوافي عن ابن سنان، ويظهر من صاحب الوافي أنّ ابن سنان ينصرف إلى عبد الله بن سنان، فيتعيّن الحمل عليه[١].

ولا أدري ما هي فائدة دعوى انصراف ابن سنان إلى عبد الله بن سنان إذا كان ابن سنان قد صرِّح في مراجع الوافي بأنّه عبد الله تارةً كما في الكافي، وبأنّه محمّد أُخرى كما في موضعٍ من التهذيب؟!

غير أنّ الصحيح: أنّ الرواية لم تنقل في الكافي عن عبد الله بن سنان، بل نقلت عن ابن سنان بهذا العنوان الإجمالي[٢]، وإنّما نقلها الشيخ الطوسيّ في التهذيب عن عبد الله بن سنان[٣]، وكذلك صنع في الاستبصار[٤]، ونقلها في موضعٍ آخر من التهذيب عن محمّد بن سنان[٥].

---

(١) التنقيح ١ : ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢) الكافي ٣ : ٣، الحديث ٧.

(٣) تهذيب الأحكام ١ : ٤٢، الحديث ١١٥.

(٤) الاستبصار ١ : ١٠، الحديث ١٣.

(٥) تهذيب الأحكام ١ : ٣٧، الحديث ١٠١.

وطريق الكلينيّ في الرواية إلى ابن سنان على إجماله معتبر، إذ رواها عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد، عن البرقي، عن ابن سنان، فبناءً على اعتبار البرقيّ الأب يكون الطريق معتبراً.

وأمّا الشيخ فقد صرّح في المواضع الثلاثة التي نقل فيها رواية إسماعيل بن جابر بطريقه كاملاً، ولم يحوّل على المشيخة.

ففي أحد الموضعين اللذَين نقل فيهما الرواية عن عبد الله بن سنان ذكر: أنّه يرويها عن الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمّد بن يحيىٰ، عن أبيه، عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ.

وفي الموضع الآخر ذكر: أنّه يرويها عن الشيخ المفيد، عن أحمد بن محمّد بن الحسن، عن أبيه، عن محمّد بن يحيىٰ، عن محمّد بن أحمد بن يحيى.

وفي الموضع الثالث الذي نقل فيه الرواية عن محمّد بن سنان، ذكر: أنّه أخبره ـ بالرواية ـ الشيخ المفيد، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن خالد، عن محمّد بن سنان، عن إسماعيل بن جابر. وهذا يعني أنّه عوَّض هنا عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ بسعد ابن عبد الله.

والطرق الثلاث للشيخ كلّها مبتلاة بالإشكال الذي أشرنا إليه في سند رواية إسماعيل بن جابر الأُولى، حيث إنّه لم ينقلها عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ، أو عن سعد بن عبد الله ابتداءً لكي يكون قرينة على الأخذ من كتابه وشمول طرق المشيخة له.

فإذا بنينا على التسامح من هذه الناحية وجعل التعرّض للوسائط إلى

أصحاب الكتب من التوسعات التي أشار الشيخ إلى حذفها وعدوله عنها بعد ذلك[١]، دون أن تعني أيّ فرقٍ حقيقيٍّ بين ذكر تلك الوسائط وما استقرّ عليه بناء الشيخ بعد ذلك من حذفها فهذا يعني تتميم السند في المواضع الثلاثة، وعليه يحصل التعارض ما لم يحتمل تعدّد الرواية.

وأمّا إذا لم نبنِ على ذلك واقتصرنا في التخلّص من هذا الإشكال على البيان الذي تقدّم في رواية إسماعيل بن جابر الأُولى فهذا البيان يختصّ بالموضع الأوّل من المواضع الثلاثة المتقدّمة؛ لأنّ الطريق فيه هو أحد الطرق المصرّح بها في الفهرست، دون الموضعين الأخيرين[٢]، وعليه فلا يثبت التصريح بمحمد ابن سنان في الموضع الثالث؛ لأنّ ثبوت ذلك فرع صحة سند الشيخ إلى سعد بن عبد الله، وهو غير صحيح بحسب الفرض، ومعه يندفع الإشكال السنديّ رأساً؛

---

(١) فقد ذكر في مشيخة تهذيب الأحكام ما هذا لفظه: (... ووفينا بهذا الشرط في أكثر ما يحتوي عليه كتاب الطهارة، ثمّ إنّا رأينا أنّه يخرج بهذا البسط عن الغرض، ويكون مع هذا الكتاب مبتوراً غير مستوفىً، فعدلنا عن هذه الطريقة إلى إيراد أحاديث أصحابنا ، المختلف فيه والمتّفق، ثمّ رأينا بعد ذلك أنّ استيفاء ما يتعلّق بهذا المنهاج أولى من الإطناب في غيره، فرجعنا وأوردنا من الزيادات ما كنّا أخللنا به، واقتصرنا من إيراد الخبر على الابتداء بذكر المصنّف الذي أخذنا الخبر من كتابه، أو صاحب الأصل الذي أخذنا الحديث من أصله...) تهذيب الأحكام ١٠: ٤ من المشيخة.

(٢) بمعنى أنّ الطريق المصرّح به إلى محمّد بن أحمد بن يحيىٰ في الموضع الثاني ليس هو أحد الطرق المذكورة في الفهرست ليشمله استظهار أنّه كلّ ما روي ببعضها فهو مرويّ بالبعض الآخر. كما أنّ الطريق المصرّح به إلى سعد في الموضع الثالث ليس هو أحد الطرق المذكورة في الفهرست إلى سعد.

لأنّ التصريح بعبد الله بن سنان ثبت بطريقٍ معتبر، ولم يثبت معارضه بطريقٍ معتبر، ومعه تصحّ الرواية، سواء كان عنوان ابن سنان في طريق الكافي مجملاً أوظاهراً في عبد الله بن سنان.

نعم، يبقى الكلام عندئذٍ فيما قد يدّعىٰ من وجود قرائن خارجية توجب الوثوق بعدم كون ابن سنان الواقع في السند عبد الله؛ لعدم مناسبة الطبقة، حيث إنّ عبد الله بن سنان من أصحاب الإمام الصادق ، فلا يناسب أن يروي عنه محمّد بن خالد، ولا أن يروي هو عن الصادق بالواسطة.

وقد اُجيب عن ذلك بدفع الأمر الأوّل: بأنّ البرقيّ من أصحاب الرضا ، بل الكاظم أيضاً، فلا استبعاد في أن يروي عن عبد الله بن سنان الذي هو من الجيل الثاني من أصحاب الإمام الصادق، خصوصاً مع وجود رواياتٍ اُخرى نقلها البرقيّ عن أصحاب الإمام الصادق، كثعلبة وزرعة.

ودفع الأمر الثاني بنفي الاستبعاد أيضاً، ووقوع رواياتٍ لعبدالله بن سنان عن الصادق بالواسطة، بل قد يتّفق أن يكون بعض وسائط عبد الله عين واسطة محمّد بن سنان، من قبيل إسحاق بن عمّار.

وهذا الكلام صحيح في نفي الاستبعادات الخارجية، ولكن إذا بني على سقوط نقل الشيخ في المواضع الثلاثة ـ للإشكال السندي ـ ولم يبق لدينا إلّا طريق الكلينيّ فهذا الكلام لا يفيد لتعيين أنّ المراد بابن سنان فيه عبد الله. والإجمال يكفي لسقوط السند عن الاعتبار، بعد اشتهار كلٍّ من الشخصين في عالم الرواية. وكون المقام الثبوتيّ والاحتراميّ لعبد الله أكبر لا يبرهن على الانصراف.

وأمّا رواية أبي بصير فبعد فرض انصراف أبي بصير إلى الثقة ووثاقة عثمان

ابن عيسى الواقع في السند، وكذلك ابن مسكان ينحصر الإشكال في أحمد بن محمّد الذي روى عنه محمّد بن يحيىٰ وروى هو عن عثمان بن عيسى، إذ جاء مطلقاً في طريق الكافي[١]، وكذلك في الاستبصار[٢]، ولا إشكال في انصرافه حينئذٍ إلى الثقة، أو أحد الثقات المعهود رواية محمّد بن يحيىٰ عنهم. ولكنّه جاء في طريق التهذيب بعنوان أحمد بن محمّد بن يحيى[٣] وهو مجهول؛ لأنّ أشهر من يعرف بهذا العنوان هو ابن محمّد بن يحيىٰ الذي وقع في سند الرواية راوياً عن أحمد بن محمّد، فلا يناسب أن يكون هو المقصود، وغيره ممّن ذكر بهذا العنوان في كتب الرجال كذلك، فيكون الشخص مجهولاً، وبهذا تسقط الرواية عن الحجّية.

والتخلّص من هذا الإشكال يكون: إمّا بإبداء احتمال تعدّد الرواية ومعه يبقى ظهور أحمد بن محمّد غير المقيّد في الثقة على حاله. وإمّا بتجميع الشواهد التي توجب الظنّ الاطمئنانيّ بالاشتباه في طريق التهذيب، حيث إنّ أحمد بن محمّد بن يحيىٰ لو كان راوياً واقعاً بين محمّد بن يحيىٰ وعثمان بن عيسى ـ وكلاهما من المكثرين ـ فكيف لم يرَ له رواية في هذه المرتبة في سائر الموارد الاُخرى؟!

وكيف لم يتعرّض له في الرجال، مع وقوعه في مثل هذا الطريق؟!

وكيف أطلق الكلينيّ في الكافي «أحمد بن محمّد» مع وضوح أنّ هذا

---

(١) الكافي ٣ : ٣، الحديث ٥.

(٢) الاستبصار ١ : ١٠، الحديث ١٤.

(٣) تهذيب الأحكام ١ : ٤٢، الحديث ١١٦.

الإطلاق في قوّة التصريح بصرفه عن مثل هذا الراوي المجهول ؟ !

خصوصاً مع أنّ الكلينيّ بنفسه وقع في طريق التهذيب، الذي قيّد أحمد بن محمّد بأنّه ابن يحيىٰ.

فكيف يفرض أنّ الكلينيّ بنفسه يروي القيد ثمّ يسقطه في كتابه ؟ !

بل إنّ الشيخ نفسه ـ في الاستبصار ـ روى الرواية بنفس السند مع إسقاط قيد ابن يحيىٰ.

إلى غير ذلك من المبعدات التي توجب سقوط نقل التهذيب عن الحجّية، ومعه يبقى الانصراف في طريق الكلينيّ سليماً عن المعارض.

وقد يقال في الجواب على الإشكال : إنّ الرواية وإن كانت ضعيفةً على طريق الشيخ في التهذيب؛ لاشتماله على أحمد بن محمّد بن يحيىٰ ولكنّها صحيحة على طريق الكلينيّ؛ لوثاقة أحمد بن محمّد بن عيسى.

وهذا الكلام إنّما يصحّ إذا رجع إلى إبداء احتمال تعدّد الرواية، كما أشرنا إليه، بمعنى وجود شخصين باسم أحمد بن محمّد، كلاهما نقلا الرواية عن عثمان ابن عيسى، وكلاهما نقلا الرواية لمحمد بن يحيىٰ.

وأمّا مع استبعاد هذا الفرض فلا يكفي القول بأنّ ضعف الرواية على طريق الشيخ لا يضرّ باعتبارها على طريق الكلينيّ؛ لأنّ طريق الشيخ إلى نفس أحمد بن محمّد لا ضعف فيه، وحيث إنّه واحد ولا يحتمل فيه التعدّد فيحصل التعارض بين الطريقين في تعيينه؛ لأنّ مقتضى الظهور الانصرافيّ في طريق الكلينيّ تعيينه في الثقة، ومقتضى التصريح في طريق التهذيب تعيينه في المجهول.

ويتعيّن عندئذٍ التخلّص من الإشكال بإسقاط طريق التهذيب عن الحجّية والصلاحية لإثبات كلمة «ابن يحيىٰ» بالنحو الذي أشرنا إليه.

فبالمنِّ الشاهيِّ ـ وهو ألف ومائتان وثمانون مثقالاً ـ يصير أربعةً وستّين مَنّاً إلّا عشرين مثقالاً [١].

مسألة (٣) : الكرّ بحقّة الإسلامبول ـ وهي مائتان وثمانون مثقالاً ـ مائتا حقّةٍ واثنتان وتسعون حقّةً ونصف حقّة.

مسألة (٤) : إذا كان الماء أقلّ من الكرّ ولو بنصفِ مثقالٍ يجري عليه حكم القليل.

---

(١) بعد أن حدّد وزن الكرّ بالأرطال وقع البحث في تحديد الرطل العراقي. والمعروف أنّه مئة وثلاثون درهماً، وقد استدلّ على ذلك بما دلّ على أنّ الرطل المدنيّ مائة وخمسة وتسعون درهماً، كرواية إبراهيم بن محمّد الهمداني[١]، بضميمة ما دلّ على أنّ الرطل العراقي يعادل ثلثي الرطل المدني، كرواية عليّ بن بلال[٢].

وأمّا مكاتبة جعفر بن إبراهيم بن محمّد الهمدانيّ فقد تكون دليلاً مستقلاً على المطلوب، وقد تكون على مستوى رواية إبراهيم بن محمّد الهمداني ففي الكافي، بسنده إلى جعفر أنّه قال: كتبت إلى أبي الحسن على يدي أبي: جعلت فداك، إنّ أصحابنا اختلفوا في الصاع، بعضهم يقول: الفطرة بصاع المدني، وبعضهم يقول: بصاع العراقي. قال: فكتب إليَّ: «الصاع بستّة أرطالٍ بالمدني، وتسعة أرطالٍ بالعراقي». قال: وأخبرني أنّه يكون بالوزن «ألفاً ومائةً وسبعين

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٣٤٢، الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٤١، الحديث ٢.

وزنةً »[١].

فإن لوحظ في هذه الرواية ما قبل الجملة الأخيرة فهي على مستوى رواية إبراهيم، وإن لوحظت الجملة الأخيرة كانت الرواية وحدها كافيةً لإثبات المطلوب إذا استظهرنا أنّ المخبِر في قوله: «أخبرني» هو الإمام ، وأنّ «وزنة» بمعنى درهم باعتباره الوحدة القياسية للوزن.

والتحقيق: أنّا لسنا بحاجةٍ إلى تحديد الرطل العراقيّ لننتفع بهذه الروايات، وإنّما نحتاج إلى تحديد الرطل المكيّ.

وتوضيحه: أنّا إذا بنينا على الجمع بين صحيحة محمّد بن مسلم ـ التي تحدّد الكرّ بستمائة ـ ومرسلة ابن عمير ـ التي تحدّده بألفٍ ومائتين، بحمل الرطل في المرسلة على العراقيّ ـ اتّجه العمل من أجل تعيين الرطل العراقي.

وأما إذا لم نبنِ إلّا على حجّية الصحيحة واعتبرناها مجملةً واقتصرنا في تقييد إطلاقات الانفعال على المتيقّن منها ـ وهو ستمائة رطل بالمكي ـ فسوف يكون المقياس لوزن الكرّ هو الرطل المكّي، ونحتاج حينئذٍ إلى تحديده.

ولا تنفع عندئذٍ الروايات السابقة ما لم تضمَّ إلى ذلك تسالم العدد الكبير من فقهائنا على أنّ الرطل المكّي ضعف العراقي، ومع الرجوع إلى التسالم يمكن الاستغناء به عن تلك الروايات في تمام ما يراد تحديده، إذ ليس هذا التسالم والاشتهار من قبيل اشتهار فتوى معيّنةٍ حَدْسيّة، بل هو من اشتهار أمر حسّيٍّ يمكن أن يكون المستند في اشتهاره معروفية ذلك ووضوحه، فيعوَّل عليه بدلاً عن تلك الروايات التي لا يخلو بعضها عن ضعفٍ سنداً.

---

(١) الكافي ٤: ١٧٢، الحديث ٩. وسائل الشيعة ٩: ٣٤٠، الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

مسألة (٥) : إذا لم يتساوَ سطوح القليل ينجس العالي بملاقاة السافل، كالعكس (١). نعم، لو كان جارياً من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل لا ينجس العالي بملاقاة السافل، من غير فرقٍ بين العلوّ التسنيميّ والتسريحي.

---

(١) لأنّ نكتة السراية إلى تمام الماء لا يختلف الحال فيها بين الماء الساكن المتساوي السطوح والماء الساكن المختلف السطوح، كما يظهر بمراجعة ما حققناه مفصّلاً في بحوث المضاف من نكتة سريان النجاسة في باب المائعات[١]، ونكتة عدم شمول ذلك للماء الجاري إذا لاقت النجاسة جزءه الأسفل، حيث لا ينفعل بذلك الجزء العالي منه[٢].

ومجمل الكلام في ذلك : أنّ الملاقاة تسبّب دائرةً للانفعال بقدر دائرة التسلّط التي يراها العرف للنجاسة الملاقية على ما لاقته، وحيث إنّ التسلّط يدور في الارتكاز العرفيّ مدار صلاحية النجس للنفوذ فكلّما كانت الصلاحية أوسعَ كانت دائرة التسلّط المنتزع عرفاً أكبر، وبالتالي يتحقّق الانفعال في نطاقٍ أشمل.

ومن هنا كانت ملاقاة النجس للجامد متسلّطةً عرفاً على خصوص السطح الذي حصلت معه المماسّة ؛ لعدم صلاحية النجس للنفوذ أصلاً. وكلّما كان الجسم الملاقي للنجس أبعدَ عن الانجماد أو أشدَّ ميعاناً كان التسلّط المنتزع عرفاً من ملاقاة المنجّس شاملًا لدائرةٍ أكبر منه، وتسري النجاسة إلى تمام تلك الدوائر.

---

(١) في الصفحة ١٤٩ وما بعدها.

(٢) في الصفحة ١٤٠ وما بعدها.

مسألة (٦) : إذا جمد بعض ماء الحوض والباقي لا يبلغ كرّاً ينجس بالملاقاة [١]. ولا يعصمه ما جمد، بل إذا ذاب شيئاً فشيئاً ينجس أيضاً، وكذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقلّ من الكرِّ فإنّه ينجس بالملاقاة، ولا يعتصم بما بقي من الثلج.

---

(١) لا إشكال في أنّ الكرّ المركّب من ماءٍ منجمدٍ وماءٍ سائلٍ ليس معتصماً، بل ينجس سائله ومنجمده؛ لأنّ الانجماد قد يكون حالةً عرضيّةً بالنسبة إلى المفهوم العلميِّ للماء، ولكنّه في النظر العرفيّ يوجب خروج الماء عن كونه ماءً؛ لتقوّم الماء عرفاً بالسيلان، فلا تكون أدلّة اعتصام الماء الكرّ شاملةً لذلك الكرّ المركّب.

ولو فرض الشكّ في ذلك لكفىٰ في إثبات المطلوب أيضاً؛ لأنّ شمول دليل اعتصام الماء الكرِّ له يكون مشكوكاً بنحو الشبهة المفهومية، فيرجع في إثبات انفعال الجزء السائل من ذلك الكرّ إلى عموم انفعال الماء، كرواية أبي بصير[١]، وفي إثبات انفعال الجزء المنجمد منه إلى عموم «ويغسل كلّ ما أصابه» في موثّقة عمّار[٢]؛ لأنّ المنجمد قابل للغسل، بل إنّ هذا العموم يمكن أن يثبت به انفعال المجموع ولو التزاماً؛ لأنّ المنجمد إذا انفعل دلّ ذلك على عدم اعتصام المجموع

---

(١) عن أبي عبد الله ـ في حديثٍ ـ قال: «ولا يشرب من سؤر الكلب إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقىٰ منه». وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٧. فإنّ الشكّ في صدق عنوان الماء لا ينافي الجزم بعدم صدق العنوان المستثنى؛ لوضوح أنّ الاستقاء من الحوض الكبير لايكون من الجامد، بل السائل.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

مسألة (٧) : الماء المشكوك كرّيّته مع عدم العلم بحالته السابقة في حكم القليل على الأحوط [١]، وإن كان الأقوى عدم تنجّسه بالملاقاة. نعم، لا يجري عليه حكم الكرّ، فلا يطهّر ما يحتاج تطهيره إلى إلقاء الكرّ عليه، ولا يحكم بطهارة متنجّسٍ غسل فيه. وإن علم حالته السابقة يجري عليه حكم تلك الحالة.

فينفعل السائل أيضاً.

هذا على فرض الشك، ولكنّه غير محتمل، فإنّ العرف لا يتردّد في نفي عنوان الماء عن المنجمد.

[حكم الماء المشكوك كرّيته]

(١) إذا لم يكن للمشكوك حالة سابقة حكم عليه في المتن بعدم الانفعال، وبعدم كونه مطهّراً على النحو الثابت للكرّ من المطهّرية. وكلّ من هذين الحكمين بحاجةٍ إلى بحث، فهنا مقامان :

المقام الأوّل : في عدم انفعاله بالملاقاة، ولاشكّ في أنّ هذا هو مقتضى الأُصول الأوّلية، كأصالة الطهارة. وإنّما الكلام في وجود حاكمٍ على تلك الأُصول، وبعد التجاوز عن دعوى الحكومة عن طريق التمسّك بعموم الانفعال في الشبهة المصداقية، أو عن طريق قاعدة المقتضي والمانع، أو عن طريق القاعدة التي أسّسها المحقّق النائينيّ في الترخيصات الاستثنائية المعلّقة على عنوانٍ وجودي. لعدم تمامية شيءٍ من ذلك ـ كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في بعض البحوث السابقة[١] ـ ينحصر تصوير الحاكم في الاستصحاب وتقريبه بأحد

---

(١) تقدّمت في الصفحة ٣٨٨.

وجهين :

الأوّل : ما ذكره السّيد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من استصحاب عدم الكرّية الثابت بنحوٍ نعتيٍّ بعد وجود الماء خارجاً ؛ وذلك لأنَّ جملةً من الآيات نطقت بأنّ أصل مياه الأرض هو المطر ـ وكذلك ذكر المحدّثون ـ والمطر ينزل قطرةً قطرة ، فكل ماءٍ إذن هو مسبوق بالقلّة حين نزوله مطراً من السماء ، فيستصحب عدم كرّيته .

ودعوى : أنّ لازم هذا البيان إمكان إجراء استصحاب العصمة في الماء المشكوك ؛ لأنّه كان معتصماً عند نزوله من السماء حتماً ، ويشكّ في بقاء هذا الاعتصام مدفوعة : بأنّها تبتني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي ؛ لأنّ العصمة المطرية قد ارتفعت جزماً ، والعصمة المشكوكة فرد آخر من العصمة وهي العصمة في ضمن الكرّ .

وحول ما أُفيد عدّة نقاط :

النقطة الأُولى : أنّ فرضية نزول تمام مياه الأرض من السماء لو سلّمت فلا نملك دليلاً على أنّ نزولها كان بالشكل الذي نراه اليوم من المطر على سبيل التقاطر ، وليس في الآيات ولا الافتراضات الحديثة ما يدلّ على ذلك ، ويكفي احتمال أن يكون الماء النازل متكوِّناً بصورة سيل متدفّقٍ من الماء فننفي اليقين بالحالة السابقة ، إذ لا يبقى مع هذا الاحتمال يقين بالقلّة سابقاً .

هذا ، مضافاً إلى أنّ الاستصحاب المذكور لا ينفع في الفروض الاعتيادية للمسألة ؛ لأنّ الحالة الاعتيادية للشكّ في كرّية الماء أن نملأ حوضاً من ماء الفرات ونحوه من الأنهار ونشكّ في كرّية ما فيه ؛ لعدم العلم بمقدار سعته ، ففي مثل هذه

---

(١) التنقيح ١ : ٢٢٣.

الحالة لا يفيد استصحاب القلّة التي يفرض إحرازها في بدء خلق الماء على الأرض.

النقطة الثانية: أنّ استصحاب الاعتصام الذي أُشير إليه لابدّ من إرجاعه على مباني السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ إلى استصحاب عدم الانفعال بعد الملاقاة للنجاسة؛ لأنّ الاعتصام بعنوانه ليس من الأحكام المجعولة، بل هو منتزع، ومرجعه إلى قضيةٍ تعليقية، وهي: أنّ هذا الشيء لا ينجس على تقدير الملاقاة.

وحيث إنّ استصحاب القضية التعليقية غير ممكنٍ على مباني الأُستاذ فلا بدّ أن يرجع استصحاب الاعتصام إلى استصحاب عدم الانفعال الفعلي، ومعه فلا يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلّي؛ لأنّ العدم الفعليّ للانفعال الذي كان محقّقاً قبل الملاقاة ليس مردّداً بين عدمين، بل هو عدم واحد مشكوك البقاء. وهكذا نعرف أنّ استصحاب الاعتصام يعود في النهاية إلى استصحاب الطهارة.

النقطة الثالثة: أنّ الاعتصام لو سلّمنا كونه مجعولاً بعنوانه، وأنّه مجرىً للاستصحاب في نفسه، وفرضنا جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي فمع هذا لا يجري استصحاب الاعتصام لو تمّ استصحاب عدم الكرّية في نفسه؛ لحكومة استصحاب عدم الكرّية عليه؛ لأنّ الشكّ في بقاء الاعتصام مسبّب عن الشكّ في كرّيته فعلاً، فمع إجراء استصحاب عدم الكرّية لا تصل النوبة إلى استصحاب بقاء الاعتصام.

الثاني: إجراء استصحاب العدم الأزليّ للكرّية الثابت قبل وجود الماء، وبذلك يتنقّح دخوله تحت عمومات الانفعال ظاهراً؛ لأنّ عموم الانفعال في الماء ـ كرواية أبي بصير ـ موضوعه مركّب من ماءٍ لاقىٰ النجاسة ولم يكن حوضاً كبيراً، فباستصحاب عدم كونه كرّاً مع وجدانيّة ملاقاته للنجاسة يثبت

الانفعال.

وقد يستشكل في هذا الاستصحاب: إمّا بلحاظ المنع عموماً من إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية. وإمّا بلحاظ التفصيل في العوارض التي يراد استصحاب عدمها الأزليّ بين عوارض الماهية وعوارض الوجود، فلا يجري استصحاب العدم الأزليّ في الأُولىٰ، ويجري في الثانية، مع دعوى أنّ الكرّ من عوارض الماهية.

والكلام عن الكبرى الأُصولية للمنع، أو الكبرى الأُصولية للتفصيل موكول إلى الأُصول، وقد حقّقنا في الأُصول جريان الاستصحاب في العدم الأزليّ للوصف ما لم يكن الوصف من لوازم الشيء في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، كالإمكان للإنسان، فإذا شكّ في ثبوت صفةٍ للشيء على نحو ثبوت صفة الإمكان للإنسان فلا يمكن استصحاب عدمها، إذ ليس لعدمها حالة سابقة. وتفصيل الكلام في تحقيق ذلك في علم الأُصول، وإنّما نقتصر في مجال البحث الفقهيّ على تحقيق أمرٍ صغروي.

حيث قيل كما في المستمسك[١]: إنّ الكرّية ليست من شؤون الماء في لوح الوجود ليستصحب عدمها، بل هي نحو سعةٍ في مرتبة الطبيعة، فلا يصحّ أن تشير إلى كرٍّ من الماء وتقول: «هذا قبل وجوده ليس بكرٍّ» لكي تستصحب عدم كرّيته الأزليّ عند الشكّ.

وهذا اللون من التصور للكرّية ليس صحيحاً؛ وذلك لأنّي حينما أُشير إلى كرٍّ من الماء فإنّما أُشير ـ في الحقيقة ـ إلى عددٍ كبيرٍ من جزيئات الماء ووحداته الأساسية التي اتّصل بعضها ببعضٍ اتّصالاً عرفيّاً، فنتج عن هذا الاتصال العرفيّ

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٦٥.

امتداد ثلاثةٍ ونصفٍ في ثلاثةٍ ونصف، الذي هو معنى الكرّ مثلًا، فالكرّية إذن نتيجة لذلك الاتّصال العرفيّ بين جزيئات الماء الذي صيّر منها شيئاً واحداً في نظر العرف.

ومن الواضح أنّ هذا الاتّصال لا يمثّل سعة مرتبة الطبيعة، بل يمثّل حالةً عرضيةً لعددٍ من مصاديق الطبيعة، وحيث إنّ وجود هذه الحالة العرضية تابع لوجود تلك المصاديق فهي مسبوقة بالعدم الأزليّ بعدم تلك المصاديق، ويمكن إجراء استصحاب هذا العدم عند الشكّ، وعلى هذا الأساس فلا إشكال في جريان استصحاب العدم الأزلي.

المقام الثاني: وفيه جهتان:

الأُولى: في حكم هذا الماء المشكوك الكرّية، وحكم الثوب المتنجّس عند غسله به، من غير مراعاة شرائط الغسل بالقليل، كما إذا غمسنا الثوب في الماء بناءً على أنّ الماء القليل لا يكون مطهّراً لشيءٍ إلّا بصبِّه عليه.

ولا إشكال في الحكم بنجاسة الماء وبقاء الثوب على النجاسة إذا بنينا في المقام السابق على جريان استصحاب عدم الكرّية.

وأمّا مع المنع عنه فقد تمسّك السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ بالنسبة إلى الماء بقاعدة الطهارة، وباستصحاب الطهارة؛ بانياً ذلك على جريان الاستصحاب في الأحكام الجزئية خلافاً للأحكام الكلّية، وتمسّك بالنسبة إلى الثوب باستصحاب عدم وقوع المطهِّر؛ لأنّ أيّ مطهّرٍ فرضناه شرعاً فوقوعه على المغسول المتنجّس أمر حادث مسبوق بالعدم، فإذا شككنا في وقوع المطهّر على الثوب نستصحب عدمه.

---

(١) التنقيح ١: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

وفي هذا المجال لابدّ من ملاحظة عدّة نقاط :

الأُولى : أنّ إجراء استصحاب الطهارة في الماء ليس مبنيّاً على كون الحكم جزئياً ، بل إنّ استصحاب الطهارة يجري على مباني السّيد الأُستاذ ، حتّى في الشبهات الحكمية ؛ لأنّ المعارضة المدّعاة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد إنما هي في الأحكام الإلزامية ، لا في الأحكام الترخيصية .

الثانية : أنّ استصحاب عدم المطهّر بالنسبة إلى الثوب لا يجري ، وإنّما يجري استصحاب النجاسة .

والوجه في ذلك : أنّ المراد باستصحاب عدم المطهّر إن كان هو استصحاب عدم عنوان المطهّر فمن الواضح أنّ عنوان المطهّر ليس هو الموضوع للحكم الشرعيّ بطهارة الثوب المغسول ، وإنّما الموضوع واقع المطهّر .

وإن كان المراد : استصحاب عدم واقع المطهّر ففيه : أنّ واقع المطهّر عبارة عن موضوع الحكم بطهارة المغسول ، وهذا الموضوع مركَّب ـ بحسب الفرض ـ من جزءين : أحدهما الغسل بماء ، والآخر أن يكون الماء كرّاً ، أو يكون وارداً على المغسول . فالجزء الأوّل من الموضوع هو الغسل بالماء ، والجزء الثاني الجامع بين كرّية الماء ووروده على المغسول .

وهذا الموضوع المركّب إن اُخذ بنحو التركيب الصرف من دون أن يؤخذ فيه عنوان الاجتماع والمجموع فلابدّ في إجراء الاستصحاب من ملاحظة كلٍّ من الجزءين في نفسه ، فإن كانت له حالة سابقة إثباتاً أو نفياً جرى استصحابها ، ولا يمكن إجراء الاستصحاب في مجموع الجزءين بما هو مجموع بأن يستصحب عدمه ، والمفروض في المقام أنّ الجزء الأوّل ـ وهو الغسل بالماء ـ وجداني ، والجزء الثاني ـ وهو أن يكون الماء كرّاً ـ ليس له حالة سابقة لا إثباتاً ولا نفياً .

وفي هذا الضوء لا يكون لاستصحاب عدم وقوع واقع المطهّر على الثوب معنىً إلّا ملاحظة مجموع الجزءين بما هو مجموع ويستصحب عدمه، وهذا خلف التركيب.

وإن كان الموضوع مأخوذاً بنحو التقييد ـ أي لوحظ الغسل بالماء الكرّ، أو اقتران الغسل بالكرّية بتعبيرٍ آخر ـ فيصح حينئذٍ إجراء استصحاب عدم المطهّر؛ لأنّ مرجعه إلى استصحاب عدم الاقتران. ولكنّ لازم ذلك أنّ الماء إذا كان مسبوقاً بالكرّية لا ينفع إجراء استصحاب الكرّية فيه؛ لأنّه مثبت حيث لا يمكن أن نحرز به عنوان الاقتران بين الغسل والكرّية؛ لكونه لازماً عقلياً لبقاء كرّية الماء إلى حين الغسل به.

الثالثة: أنّ شرط التطهير بالماء القليل: تارةً نثبت شرطيّته بدليلٍ خاصٍّ بعنوانه، كما إذا استفدنا من الأمر بالصبّ ـ مثلاً ـ اشتراط ورود الماء القليل. وأُخرى يكون اشتراط الورود ـ مثلاً ـ بلحاظ التحفظ على طهارته.

فعلى الأوّل لا يمكن إحراز الشرط، بل يجري استصحاب النجاسة في الثوب.

وعلى الثاني يمكن إحراز طهارة الماء بعد ورود الثوب المتنجّس فيه باستصحاب الطهارة، وبذلك تثبت طهارة الثوب وإن لم نحرز كرّية الماء بعنوانه، كما نبّه على ذلك السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في بعض تحقيقاته.

الجهة الثانية: فيما إذا استعملنا الماء المشكوكة كرّيته في تطهير ماءٍ نجسٍ ولم نبنِ على جريان استصحاب عدم الكرّية.

وقد ذكر السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ أنّ الماء المشكوك إذا مزج بالماء

---

(١) التنقيح ١: ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

النجس تعارض استصحاب الطهارة في الماء المشكوك الكرّية مع استصحاب النجاسة في الماء النجس؛ لأنّ اختلاف الماءين الممتزجين في الحكم من حيث الطهارة والنجاسة ـ ولو ظاهراً ـ غير ممكن، فالطهارة الاستصحابية لأحد الماءين بنفسها تنافي النجاسة الاستصحابية للماء الآخر، وبعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما يرجع إلى قاعدة الطهارة.

ثمّ ذكر دام ظلّه: أنّ بالإمكان منع هذه المعارضة، ودعوى أنّ استصحاب الطهارة لا يجري لِلَغْويّة الحكم بطهارة الأجزاء المتداخلة مع النجس، إذ لا يترتّب على طهارتها أثر، فيجري استصحاب النجاسة بلا معارض.

وحول ما اُفيد نقاط من الكلام:

النقطة الاُولى: أنّ إسقاط استصحاب الطهارة على أساس اللَغوية لا يتمّ بناءً على ما اُفيد من عدم إمكان التفكيك بين أجزاء الماء الواحد في الطهارة والنجاسة واقعاً وظاهراً، إذ بناءً على هذا يكون دليل الاستصحاب ـ بشموله لاستصحاب طهارة الماء المشكوك الكرّية ـ دالّاً بالمطابقة على الطهارة الظاهرية له، ودالّاً بالالتزام على الطهارة الظاهرية لما امتزج به من ماء؛ لأنّ المفروض عدم إمكان التفكيك واقعاً وظاهراً، ومعه لا يكون استصحاب الطهارة لغواً؛ لاقترانه بالطهارة الظاهرية لسائر الأجزاء.

وإن شئتم قلتم: إنّ مجموع الطهارتين الظاهريّتين اللتين يمثّل إحداهما استصحاب الطهارة، وتثبت الاُخرى بالدلالة الالتزامية لدليل الاستصحاب. أقول: إنّ مجموع هاتين الطهارتين له أثر عملي، فلا يكون جعلهما لغواً، فيستحكم التعارض بين الاستصحابين.

النقطة الثانية: أنّا نتساءل لماذا أهمل هنا استصحاب عدم وقوع المطهّر،

بينما رجع إليه في الجهة السابقة ؟ فإنّ حال الماء النجس حال الثوب النجس من حيث طروء المطهّر عليه فإن جرى في الثوب عند غمسه في ماءٍ مشكوك الكرّية استصحاب عدم وقوع المطهّر فلماذا لا يجري عند مزج الماء النجس بماءٍ مشكوك الكرّية استصحاب عدم وقوع المطهّر عليه ؟

النقطة الثالثة : أنّ جريان قاعدة الطهارة ـ بعد افتراض تساقط الاستصحابين في الماء النجس الذي أُريد تطهيره ـ لا يخلو من إشكالٍ تقدّمت[1] الإشارة إليه مراراً ، وهو : أنّ موارد الشكّ في بقاء النجاسة خارجة عن إطلاق قاعدة الطهارة في نفسها ، بقطع النظر عن جريان استصحاب النجاسة ، فلا يمكن في هذه الموارد الرجوع إلى القاعدة لو سقط الاستصحاب بالمعارضة .

والتحقيق : أنّ قاعدة عدم تبعّض الحكم الواحد إذا كانت تقتضي عدم التبعّض في الحكم واقعاً ـ فحسب ـ جرى كلا الاستصحابين ، بل كان استصحاب النجاسة حاكماً على استصحاب الطهارة ؛ لأنّه يوجب لَغويّته . وإذا كانت القاعدة المذكورة تقتضي عدم التبعّض ـ ولو ظاهراً ـ تعارض الاستصحابان وتساقطا ، وقد مرّ توضيح ذلك في بعض البحوث السابقة .

وبما ذكرناه ظهر الحال فيما إذا كان الماء المشكوك الكرّية قد مرّت عليه حالتان متضادّتان فإنّه لا يجري فيه استصحاب العدم الأزليّ للكرّية ؛ للعلم بانتقاضه ، ويكون حكمه عندئذٍ حكم ماليس له حالة سابقة على تقدير إنكار إجراء استصحاب عدم الكرّية .

---

(١) راجع الصفحة ١٠٠ و ١٧٣ و ٢٨٥.

مسألة (٨) : الكرّ المسبوق بالِقلَّة إذا علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم السابق من الملاقاة والكرّية إن جهل تأريخهما أو علم تأريخ الكرّية حكم بطهارته، وإن كان الأحوط التجنّب. وإن علم تأريخ الملاقاة حكم بنجاسته (١).

[صور الشكّ في الكرّية حين الملاقاة]

(١) الكلام في هذا الفرع يقع في جهتين :

الأُولى : في جريان استصحاب عدم الكرّية، واستصحاب عدم الملاقاة في نفسيهما.

الثانية : في أنّ جريان ما يجري منهما هل يختصّ بصورة كونه مجهول التأريخ في نفسه، أو يكفي الجهل النسبيّ بتأريخه بالإضافة إلى الآخر ؟

أمّا الكلام في الجهة الأُولىٰ فمن أجل تمييزها بالبحث عن الجهة الثانية نفرض الآن أنّ كلّاً من الكرّية والملاقاة مجهولة التأريخ في نفسها؛ لنرى ما هو الاستصحاب الذي يكون المقتضي لجريانه تامّاً، فإذا شخّصناه بحثنا حينئذٍ في الجهة الثانية، في أنّ الجهل النسبيّ يكفي لجريانه، أوْ لا ؟

وتفصيل الكلام : أنّه لا إشكال في صحّة جريان استصحاب عدم الكرّية؛ لأنّه يدخل تحت كبرى إحراز أحد جزءي الموضوع المركّب بالتعبّد مع كون الآخر محرزاً بالوجدان؛ لأنّ عموم انفعال الماء بالملاقاة موضوعه ـ بعد إخراج الكرّ منه ـ مركّب من ملاقاة الماء للنجس وعدم كونه كرّاً، والأُولى وجدانية، والثاني يثبت بالاستصحاب، فيجوز الحكم بالانفعال شرعاً.

وأمّا استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرّية فقد يقال بجريانه بدعوى :

أنّه يقتضي نفي الانفعال بضمّه إلى الوجدان؛ لأنّ الانفعال أثر شرعيّ للملاقاة في زمانٍ لا يكون فيه الماء كرّاً، وحينئذٍ يمكننا أن نشير إلى الماء المفروض ونقسّمه إلى حالتين: حالة ما قبل حدوث الكرّية، وحالة ما بعد حدوثها.

فنقول: إنّ استصحاب عدم الملاقاة إلى حين حدوث الكرّية ينفي لنا الملاقاة في الحالة الاُولى، وأمّا الملاقاة في الحالة الثانية فهي وإن كانت مشكوكةً ولكن لا أثر لها شرعاً في الانفعال؛ لأنّ عدم الكرّية في هذه الحالة منتفٍ. وهكذا بضمّ وجدانية انتفاء أحد جزءَي موضوع الانفعال المركّب في الحالة الثانية إلى تعبّدية انتفاء أحد جزءَيه في الحالة الاُولى بالاستصحاب ننفي انفعال الماء.

والصحيح، تبعاً للسيّد الاُستاذ ـ دام ظلّه ـ المنع من جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرّية[1]، غير أنّ تبرير عدم الجريان يتمثّل في اتّجاهين.

الاتّجاه الأوّل: ما ذكره السيّد الاُستاذ[2] ـ دام ظلّه ـ من أنّه كلّما ترتّب حكم على موضوعٍ مركّب من جزءين وكان أحدهما معلوم الوجود سابقاً ولكن يشكّ في بقائه إلى حين وجود الجزء الآخر فيجري استصحاب بقائه إلى حين وجود الجزء الآخر، وبذلك يحرز موضوع الحكم ما دام الموضوع مأخوذاً بنحو التركيب، لا بنحو التقييد، ولا يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الآخر إلى حين ارتفاع الجزء الأوّل لكي يكون نافياً للحكم ومعارضاً للاستصحاب الأوّل.

وقد جاء في تقريرات بحثه وجهان لإثبات هذا المدّعى:

أحدهما: نقضيّ، وهو: أنّ لازم جريان استصحاب عدم الجزء الآخر إلى حين ارتفاع الجزء الأوّل ومعارضته لاستصحاب بقاء الأوّل إلى حين وجود

---

(١) التنقيح ١: ٢٣٣.

(٢) التنقيح ١: ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

الآخر إيقاع المعارضة بين الاستصحاب حتّى في مورد صحيحة زرارة، وهو الشكّ في بقاء الطهارة إلى حين الصلاة، إذ يعارض استصحاب بقائها إلى حين الصلاة باستصحاب عدم وقوع الصلاة في زمان وجود الطهارة.

والآخر: حَلِّيّ، وهو: أنّ المفروض أنّ الحكم مترتّب على ذات الجزءين، أي على وجودهما في زمان دون أن يؤخذ في الموضوع عنوان التقييد، ومعه فباستصحاب أحد الجزءين إلى زمانٍ مع وجدانية وجود الجزء الآخر في ذلك الزمان نحرز موضوع الحكم.

وأمّا استصحاب عدم الجزء الآخر في زمان الجزء الأوّل فلا يجري؛ لأنّ الأثر غير مترتّبٍ على وجود الجزء الآخر المقيّد بأن يكون في زمان الجزء الأوّل، بل على ذات الجزءين، فما يستصحب عدمه إن كان ذات الجزء الآخر فهو غير معقول؛ للقطع بوجوده، وإن كان المستصحب عدم وجوده المقيّد ـ بأن يكون في زمان الجزء الأوّل ـ فهذا ليس موضوعاً للحكم الشرعي؛ لأنّ المفروض أنّ موضوع الحكم الشرعيّ اُخذ بنحو التركيب، لا بنحو التقييد.

وعلى هذا الأساس يجري استصحاب عدم الكرّية إلى حين الملاقاة، فيثبت موضوع النجاسة المركّب من ملاقاة ماءٍ وعدم كرّيته؛ لأنّ الجزء الأوّل وجداني، والثاني محرز بالاستصحاب، ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرّية الذي يراد به نفي النجاسة.

أمّا الوجه النقضي فتحقيق الحال فيه: أنّ زرارة في مورد الرواية[1] لو كان قد فرض وقوع صلاةٍ وحدثٍ مجهولي التأريخ، ومع هذا أجرى الإمام له

---

(١) راجع الرواية في وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

استصحاب عدم الحدث إلى حين الصلاة ولم يجرِ استصحاب عدم الصلاة إلى حين الحدث لكان نظير ما نفرضه في المقام من حدوث كرّيةٍ وملاقاةٍ مجهولين في تأريخهما، فيجري استصحاب عدم الكرّية إلى حين الملاقاة على حدّ استصحاب عدم الحدث إلى حين الصلاة، ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرّية، كما لا يعارض استصحاب عدم الحدث باستصحاب عدم الصلاة إلى حين الحدث.

غير أنّ زرارة لم يفرض حدثاً وصلاةً مجهولي التأريخ، بل الصلاة في مورد الرواية معلومة التأريخ في عمود الزمان، وإنّما يشكّ في بقاء عدم الحدث إلى حينها، فهو من قبيل ما إذا كانت الملاقاة معلومة التأريخ ويشكّ في بقاء الكرّية إلى حينها، فعدم إيقاع المعارضة بين الاستصحابين في مورد الصحيحة لعلّه بلحاظ أنّ أحد الحادثين معلوم التأريخ والآخر مجهوله، فيجري الاستصحاب في طرف المجهول خاصّةً على ما هو الصحيح من التفصيل في جريان الاستصحاب بين معلوم التأريخ ومجهوله، على ما يأتي في الجهة الثانية إن شاء الله تعالى.

وأمّا الوجه الحَلِّيّ فتوضيح الحال فيه: أنّ المستصحب عدمه من الجزء الآخر ليس هو وجوده في نفسه إلى الزمان الحاضر ليقال: إنّ وجوده معلوم فكيف يستصحب عدمه؟ ولا وجوده المقيّد بوجود الجزء الأوّل ليقال: إنّ الوجود المقيّد بما هو مقيّد ليس موضوعاً للحكم لينفىٰ بنفيه. بل المستصحب عدم وجود الجزء الآخر في زمان وجود الجزء الأوّل بنحو يكون المقصود الإشارة إلى واقع زمان وجود الجزء الأوّل بهذا العنوان وأخذ هذا العنوان مُعرِّفاً إلى واقع ذلك الزمان. وبهذا يكون المنفيّ بنفسه جزءَ موضوع الحكم، فينفىٰ الحكم بنفيه.

وهذا البيان بنفسه هو المصحّح لإجراء استصحاب بقاء الجزء الأوّل إلى زمان وجود الجزء الآخر، فإنّ المراد بذلك ليس إثبات وجودٍ للجزء الأوّل مقيّدٍ

بأن يكون في زمان وجود الجزء الآخر؛ لأنّ من الواضح أنّ هذا الوجود المقيّد ليس له حالة سابقة لتُستصحب، بل المراد إثبات وجودٍ للجزء الأوّل في واقع زمان وجود الجزء الآخر بنحوٍ نجعل عنوان زمان الآخر مُعرِّفاً صرفاً إلى واقع الزمان الذي نريد جرَّ الجزء الأوّل إليه بالاستصحاب.

فكما أنّ استصحاب بقاء الجزء الأوّل إلى زمان الجزء الآخر يحرز جزء الموضوع دون أن يثبت الوجود المقيّد بما هو مقيّد كذلك استصحاب عدم الجزء الآخر في زمان وجود الجزء الأوّل ينفي جزء الموضوع دون أن ينفي المقيّد بما هو مقيّد.

الاتّجاه الثاني: أنّ استصحاب عدم الملاقاة إلى حين حدوث الكرّية لا يجري؛ لنكتتين: إحداهما خاصّة بمسألتنا هذه، والأُخرى تثبت تمام مُدَّعىٰ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في سائر الموضوعات المركّبة.

أمّا النكتة الخاصّة فهي مبنيّة على تحقيق مطلب، وهو أنّ لدينا دليلين:

أحدهما: عموم انفعال الماء بملاقاة النجاسة.

والآخر: دليل اعتصام الكرّ.

وموضوع الدليل الأوّل هو الماء الملاقي للنجاسة بنحوٍ يشمل الكرّ، غير أنّ مقتضى تخصيصه بالدليل الثاني رفع اليد عن إطلاقه للكرّ.

وهذا يتصوّر بأحد وجهين:

الأوّل: أن يقيّد الماء في موضوع الدليل الأوّل بعدم الكرّية، فيكون موضوع الانفعال مركّباً من أمرين: أحدهما ملاقاة النجس للماء، والآخر عدم كرّية الماء.

الثاني: أنّ تقيّد الملاقاة بأن لا تكون ملاقاة للكرّ فيكون موضوع الانفعال مركّباً من أمرين: أحدهما ملاقاة النجس للماء، والآخر عدم كون الملاقاة

ملاقاةً للكرّ.

فإذا بنينا على الوجه الأوّل فقد يتصوّر أنّ استصحاب عدم الملاقاة ما دام الماء قليلاً يعارض استصحاب عدم الكرّية إلى حين الملاقاة. وأمّا إذا بنينا على الوجه الثاني فلا يمكن إجراء استصحاب عدم الملاقاة ما دام الماء قليلاً؛ لأنّ المراد نفي موضوع الانفعال، وموضوع الانفعال بناءً على هذا الوجه لا يمكن نفيه بهذا الاستصحاب؛ لأنّ أحد جزءيه ملاقاة الماء للنجس، وهي وجدانية، والجزء الآخر عدم كون الملاقاة ملاقاةً للكرّ، ونفي هذا الجزء معناه إثبات أنّ الملاقاة ملاقاةً للكرّ.

ومن الواضح أنّ استصحاب عدم وقوع الملاقاة ما دام الماء قليلًا لا يمكن أن نحرز به أنّ الملاقاة ملاقاة للكرّ، فلا أثر للاستصحاب المذكور.

ولكنّ هذا البيان غير تامٍّ؛ لأنّ الظاهر من مثل قوله في رواية أبي بصير الواردة في سؤر الكلب: «لا تشرب منه إلّا أن يكون حوضاً كبيراً»[1] تركّب موضوع الانفعال: من ملاقاةٍ للماء، وعدم الكرّية، فلا إشكال من هذه الناحية.

وأمّا النكتة العامّة التي يثبت بها أنّ استصحاب بقاء الجزء الأوّل إلى حين وجود الجزء الآخر في مجهولي التأريخ لا يعارض باستصحاب عدم الآخر في زمان وجود الأوّل فحاصلها: أنّ المراد باستصحاب عدم الآخر في زمان وجود الأوّل: نفي الحكم الشرعيّ المترتّب على وجود الجزءين، وهو النجاسة، وهذا لا يمكن إلّا بنحوٍ مثبت.

وتوضيحه: أنّ استصحاب عدم الملاقاة في زمان عدم كرّية الماء الذي يراد إجراؤه في المقام لا ينفي ـ في الحقيقة ـ إلّا فرداً من الموضوع المركّب الذي

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٧.

أُنيطت به النجاسة شرعاً؛ لأنّ موضوع النجاسة ـ وهو ملاقاة الماء للنجس، ولا يكون الماء كرّاً ـ قابل للوجود في أيّ زمان. وهذا يعني: أنّ نفي النجاسة يتوقّف على أن لا يكون هذا الموضوع المركّب قد وجد في أيّ زمانٍ من الأزمنة التي مرّت على هذا الماء؛ لأنّ وجوده في أيّ زمانٍ يكفي للحكم بنجاسة الماء فعلاً بعد فرض الفراغ عن عدم احتمال وقوع المطهّر، فباستصحاب عدم الملاقاة في زمان عدم الكرّية لا ننفي إلّا وجود الموضوع المركّب في تلك الفترة من الزمن.

وهذا بخلاف موارد الشكّ في أصل الملاقاة مع العلم بعدم كرّية الماء، فإنّ استصحاب عدم الملاقاة في تمام الأزمنة إلى الوقت الحاضر معناه نفي صرف وجود الموضوع المركّب رأساً، لا حصّةً منه.

ومن الواضح أنّ الحكم الشرعيّ إذا كان مترتّباً على صرف وجود الموضوع القابل للانطباق على قطعاتٍ طوليّةٍ من الزمان فلا يكفي لنفي الحكم نفي حصّةٍ من وجود الموضوع، وهي وجوده في واحدةٍ من تلك القطعات.

وبعد هذا لا يبقىٰ لتصحيح الاستصحاب إلّا توهّم أنّ الاستصحاب وإن كان ينفي حصّةً من صرف الوجود لموضوع الحكم بالنجاسة إلّا أنّ الحصّة الأُخرى من وجود الموضوع منتفية وجداناً، فبضمّ الوجدان إلى التعبّد ننفي الحكم.

ويندفع هذا التوهّم: بأنّ الحكم بالنجاسة ليس أحكاماً متعدّدةً مجعولةً على حصصٍ بحيث يكون للملاقاة مع عدم الكرّية في الزمان الأوّل حكم، وللملاقاة مع عدم الكرّية في الزمان الثاني حكم آخر،... وهكذا؛ ليقال: إنّ حكم الحصّة الأُولى منفيّ بالاستصحاب، وحكم الحصّة الثانية منفيّ بالوجدان. بل هناك حكم واحد مجعول على جامع الملاقاة مع عدم الكرّية، بحيث يلحظ الجامع على نحو صرف الوجود ويجعل الحكم عليه، فلابدّ إذن لنفي الحكم من نفي صرف الوجود.

ومن المعلوم أنّ نفي صرف الوجود بضمٍّ وجدانية انتفاء إحدى حصّتيه إلى استصحابية عدم الحصّة الاُخرى يكون مثبتاً ؛ لأنّ ترتّب انتفاء صرف وجود الجامع على نفي الحصّة عقلي، ومن أجل هذا نجد في موارد القسم الثاني من استصحاب الكلّي الذي يكون الحكم الشرعيّ فيه مترتّباً على الجامع بين القصير والطويل بنحو صرف الوجود أنّ القوم لم يلتزموا بإمكان نفي الجامع بضمّ استصحاب عدم الفرد الطويل إلى وجدانية عدم الفرد القصير في الزمان الثاني، وقالوا بأنّ استصحاب عدم الفرد الطويل لا ينفي الكلّي، ولا يحكم على استصحاب الكلّي.

وهكذا نعرف أنّ الأثر متى ما كان مترتّباً على صرف الوجود لا يمكن نفيه باستصحابٍ نافٍ لبعض الحصص، ولو اقترن بوجدانية انتفاء الحصص الاُخرى.

فاستصحاب عدم الملاقاة متى ما كان جارياً بنحوٍ ينفي بنفسه صرف وجود الملاقاة جرى، كما هو الحال في موارد الشكّ في أصل الملاقاة ومتى ما اُريد إجراؤه لنفي حصّةٍ من الملاقاة ـ ويضمّ إليه إحراز انتفاء الحصّة الاُخرى وجداناً ـ فلا يجري، ولا يصلح لنفي الحكم المترتّب على صرف الوجود الجامع بين الحصّتين.

ونتيجة ما تقدّم : أنّ المقتضي للجريان تامّ في استصحاب عدم الكرّية فقط ؛ لأنّ المراد به ليس نفي صرف الوجود بنفي بعض حصصه، بل إثبات صرف الوجود للموضوع المركّب بوجدانية أحد جزءيه وتعبّدية الآخر.

وأمّا الجهة الثانية ـ وهي أنّ استصحاب عدم الكرّية إلى حين الملاقاة هل يختصّ بفرض الجهل بتأريخ الكرّية، أو يكفي فيه الجهل النسبيّ بتأريخها بالإضافة إلى الملاقاة ؟ ـ وإن كان تأريخها في نفسه معلوماً فإذا كانت الكرّية واقعةً عند الزوال ويشكّ في أنّ الملاقاة هل وقعت قبلها أوبعدها هل يجري

استصحاب عدم الكرّية ؟

قد يقال بعدم الجريان، إذ لا شكّ في العدم، حيث إنّ عدم الكرّية قبل الزوال مقطوع به، وبعده معلوم العدم فماذا يستصحب ؟

وقد يقال في الجواب على ذلك : إنّ عدم الكرّية إن لوحظ مضافاً إلى عمود الزمان فلا شكّ فيه، ولكنّه إذا لوحظ بالإضافة إلى زمان وجود الآخر فهو مشكوك فيه، فيجري استصحاب عدم الكرّية إلى ذلك الزمان.

والتحقيق : عدم جريان الاستصحاب ؛ وذلك لأنّ المراد باستصحاب عدم الكرّية إلى زمان وجود الملاقاة : إن كان ملاحظة زمان وجود الملاقاة بنحو الموضوعية بحيث نريد أن نثبت عدم الكرّية في زمان وجود الملاقاة بما هو زمان وجود الملاقاة ـ الذي مرجعه إلى إثبات التقيّد بين الجزءين ـ فهذا ممتنع ؛ لأنّ عدم الكرّية المقيّد بزمان الملاقاة ليس له ـ بما هو مقيّد ـ حالة سابقة لتستصحب، وبذاته وإن كان له حالة سابقة ولكنّ استصحابه لا يمكن أن يحرز التقيّد إلّا بنحو مثبت.

وإن كان المراد باستصحاب عدم الكرّية إلى زمان وجود الملاقاة : ملاحظة زمان وجود الملاقاة بنحو المعرِّفية الصرفة إلى واقع الزمان بحيث يكون الثابت بالاستصحاب التعبّد ببقاء عدم الكرّية في واقع الزمان ـ لا طريق لنا إلى الإشارة إليه إلّا بعنوان أنّه زمان وقوع الملاقاة، دون أن يكون هذا العنوان مأخوذاً في مصبّ التعبّد الاستصحابيّ ـ فهذا ممتنع أيضاً ؛ لأنّ واقع ذلك الزمان مردّد بين زمانٍ نعلم بعدم الكرّية فيه، وزمانٍ نعلم بثبوتها فيه، فيبتلىٰ بمحذور استصحاب الفرد المردّد. وتتمّة الكلام في علم الأُصول.

وعليه ففي فرض كون الكرّية معلومةَ التأريخ لا يجري الاستصحاب الموضوعيّ أصلاً، وتجري الأُصول الحكمية المثبتة للطهارة.

وأمّا القليل المسبوق بالكرّية الملاقي لها: فإن جهل التأريخان، أو علم تأريخ الملاقاة حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكور، وإن علم تأريخ القلّة حكم بنجاسته (١).

---

(١) التحقيق في هذا الفرع: أنّ كلا الاستصحابين لا يجريان ولو فرض الجهل بتأريخهما معاً.

أمّا استصحاب عدم الملاقاة إلى حين القلّة فلأنّه لا يحرز الانفعال إلّا بتوسط لازم عقلي، وهو وقوع الملاقاة في زمان القلّة؛ لوضوح أنّ مجرّد عدم الملاقاة قبلاً لا يكفي لتنجيس الماء إلّا بلحاظ استلزامه لوقوعها بعد ذلك.

وأمّا استصحاب بقاء الكرّية إلى حين الملاقاة فإن فرض قيام دليلٍ على جعل الطهارة على عنوان الماء الكرّ الملاقي للنجاسة جرى الاستصحاب المذكور؛ لأنّه يكون من الاستصحابات المحرزة لجزء الموضوع، حيث إنّ الموضوع للطهارة بموجب هذا الفرض يكون مركّباً من ملاقاةٍ وكرّيّة، والأُولى وجدانية، والثانية استصحابية.

وأمّا إذا لم تكن لدينا طهارة مجعولة على العنوان المذكور، وإنّما يحكم على الكرّ الملاقي للنجاسة بعدم الانفعال، باعتباره مصداقاً لنقيض موضوع الحكم بالانفعال فهذا يعني أنّ الحكم بالانفعال، قد ترتّب على موضوعٍ مركّبٍ من ملاقاةٍ وعدم كرّية، ونقيض هذا الموضوع مساوق لعدم الانفعال، وهو يحفظ تارةً في ماءٍ قليلٍ غير ملاقٍ للنجاسة، وأُخرى في ماءٍ كثيرٍ ملاقٍ للنجاسة.

فبناءً على هذا لا يجري استصحاب بقاء الكرّية إلى حين الملاقاة، إذ لا يراد به ـ على هذا التقدير ـ إحراز جزء الموضوع، بل نفي جزء الموضوع للحكم بالانفعال إلى زمانٍ، فيكون وزانه وزان استصحاب عدم الملاقاة إلى حين

مسألة (٩) : إذا وجد نجاسة في الكرّ ولم يعلم أنّها وقعت فيه قبل الكرّية أو بعدها يحكم بطهارته، إلّا إذا علم تأريخ الوقوع [١].

مسألة (١٠) : إذا حدثت الكرّية والملاقاة في آنٍ واحدٍ حكم بطهارته، وإن كان الأحوط الاجتناب [٢].

الكرّية في الفرع السابق.

ومع عدم جريان الاستصحابين الموضوعيين تجري الأُصول الحكمية المثبتة للطهارة.

❊ ❊ ❊

(١) هذه المسألة بظاهرها مستدركة، ومردُّها إلى المسألة السابقة.

[فروع وتطبيقات]

(٢) والوجه في الحكم بالطهارة : هو التمسّك بإطلاق أدلّة اعتصام الكرِّ الشامل لحالة المقارنة، بعد الفراغ عن عدم لزوم تقدّم الموضوع على حكمه زماناً.

وقد ذكر السيّد في المستمسك : أنّ تخصيص الملاقاة باللاحقة وحمل دليل الاعتصام على الكرّية السابقة على الملاقاة حدوثاً يعني تقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة، وهو يستلزم تقييد المفهوم بها ؛ لأنّ حكم المفهوم نقيض حكم المنطوق، فإذا قيّد الحكم في المنطوق بقيدٍ تعيّن تقييد الحكم في المفهوم به فيكون مفهوم القضية المذكورة : أنّه إذا لم يكن الماء قدر كرٍّ في زمانٍ ينجّسه الشيء الملاقي له بعد ذلك فتكون صورة المقارنة خارجةً عن كلٍّ من المنطوق والمفهوم، والمرجع فيها : إمّا عموم طهارة الماء، أو استصحاب الطهارة[١].

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٦٨.

ولا يخلو هذا الكلام من نظر :

أمّا أوّلاً فلأنّ القيد المدَّعى في منطوق دليل الاعتصام والمانع عن شموله لحالة المقارنة : تارةً يتصوّر أخذه في الشرط، وأُخرى في الجزاء، وثالثةً في الموضوع.

أمّا أخذه في الشرط فيعني أنّ مرجع القضية الشرطية إلى قولنا : «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ ومرّ على الكرّية زمان بدون ملاقاةٍ فلا ينجّسه شيء»، فيكون للاعتصام شرطان : الكرّية، ومرور زمانٍ على الكرّية بدون ملاقاة، فتدلّ القضية بالمفهوم على انتفاء الاعتصام بانتفاء أيٍّ واحدٍ منهما، وهو يعني شمول المفهوم لصورة المقارنة بين الكرّية والملاقاة.

ولا يلزم من أخذ هذا القيد في الشرط وتقييد الكرّية بمرور زمانٍ عليها بدون ملاقاةٍ أن يقيّد الجزاء تقييداً مستقلاًّ بالملاقاة المتأخّرة، بل مفاد الجزاء يبقى معبّراً عن الحكم بعدم منجّسية الملاقاة للماء.

غير أنّ هذا الحكم منوط بتحقّق الشرط المركّب من أمرين، وأحد الأمرين مرور زمانٍ على الكرّية بدون ملاقاة، فإذا لم يمرّ زمان كذلك لا يحكم بعدم المنجّسية، وهو معنى الانفعال في صورة المقارنة.

وأمّا أخذه في الجزاء بنحوٍ يقيّد الجزاء بالملاقاة اللاحقة فكأنّ السيّد يرى أنّ هذا يستلزم تقييد المفهوم بالملاقاة اللاحقة، فيكون المفهوم «أنّه إذا لم يكن الماء قدر كرٍّ في زمانٍ لا ينجّسه الشيء الملاقي له بعد ذلك»، فلا يشمل صورة المقارنة.

ولا أدري ماذا أراد بصورة المقارنة التي تخرج من المفهوم على أساس الصياغة التي افترضها له ؟

فإن كانت صورة المقارنة بين الملاقاة وآنِ حدوث القلّة فهذه

ليست موضوع البحث، وإنّما الكلام في صورة المقارنة بين الملاقاة وحدوث الكرّية.

وإن أراد خروج صورة المقارنة بين الملاقاة وحدوث الكرّية فمن الواضح أنّ هذه الصورة خارجة عن المفهوم ـ على أيّ حالٍ ـ ما دمنا لم ندخل قيداً في جانب الشرط، سواء أدخلنا قيداً في جانب الجزاء أوْلا؛ لأنّ لازم كون الشرط الكرّية بلا قيدٍ زائدٍ: هو أنّ فرض المفهوم مساوق لفرض عدم الكرّية، فكيف يشمل صورة الكرية المقارنة للملاقاة ؟!

وهكذا يتّضح أنّ صورة المقارنة بين حدوث القلّة والملاقاة: إذا كان خروجها من المفهوم من نتائج تقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة فهذا لا يضرّ بمحل الكلام؛ لأنّ البحث في المقارنة بين الملاقاة وحدوث الكرّية، وأنّ صورة المقارنة بين الملاقاة وحدوث الكرّية خروجها من المفهوم ليس مرهوناً بتقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة، بل إنّ خروجها من المفهوم ثابت ـ على أيّ حالٍ ـ ما دام الشرط هو الكرّية بلا قيدٍ زائد، سواء قيّد الجزاء بالملاقاة اللاحقة أوْ لا.

كما يتّضح أنّ من يمنع عن التمسّك بإطلاق دليل الاعتصام لإثبات عدم الانفعال في صورة المقارنة بين الكرّية والملاقاة يكفيه لهذا المنع إدخال القيد في جانب الشرط، أو إدخاله في جانب الجزاء، ولا ملازمة بين التقييدين.

وأمّا أخذ القيد في الموضوع فهو يعني أنّ مرجع القضية الشرطية إلى قولنا: «في حالة قبل الملاقاة إذا كان الماء كرّاً فلا ينجّسه شيء»، بحيث تكون حالة قبل الملاقاة موضوعاً للقضية الشرطية، فلابدّ من انحفاظه في جانب المفهوم. وهذا يعني: أنّ مفهومها هوكما يلي: «في حالة قبل الملاقاة إذا لم يكن الماء كرّاً فينجّسه شيء»، فيثبت بالمفهوم الانفعال في صورة المقارنة بين الكرّية والملاقاة.

وثانياً يرد على السيّد : أنّا إذا افترضنا أخذ القيد في الجزاء بالنحو الذي

أفاده فيكون الجزاء هو «لا ينجّسه شيء بعد ذلك».

فنقول: إنّ في جانب الجزاء أمرين:

أحدهما: سنخ الحكم الذي هوموضوع التعليق على الشرط، ومن ناحية تعليقه على الشرط يستفاد المفهوم.

والآخر: شخص الحكم المنشأ في تلك القضية الشرطية، والذي يكون انتفاؤه بانتفاء الشرط عقلياً، وليس من باب المفهوم والتقييد بأن تكون الملاقاة بعد الكرّية إن كان مأخوذاً في سنخ الحكم ـ أي في المرتبة السابقة ـ على طروء التعليق على الجزاء، بحيث يطرأ التعليق على سنخ الحكم المقيّد، بأن تكون الملاقاة فيه بعد الكرّية، فهذا يؤدّي إلى سقوط المفهوم للقضية الشرطية رأساً، لا مجرّد خروج صورة المقارنة؛ لأنّ المعلّق على هذا التقدير هو عدم الانفعال بالملاقاة الحاصلة بعد حدوث الكرّية. ومن الواضح أنّه مع انتفاء الشرط وعدم بلوغ الماء كرّاً لا تتصوَّر ملاقاة حاصلة بعد حدوث الكرّية لكي يحكم بمنجِّسيّتها، فيكون الشرط محقّقاً للموضوع.

وإن كان تقيّد الجزاء بالملاقاة اللاحقة غير مأخوذٍ في سنخ الحكم في المرتبة السابقة على طروء التعليق، بل كان من شؤون نفس التعليق فهذا يعني أنّ المقيّد بذلك شخص الحكم المنشأ في تلك القضية، وحيث إنّ تقيّد شخص الحكم كان من شؤون تعليقه على الشرط فلا يسري إلى سنخ الحكم الذي علّق على الشرط، فلا ينشأ من ناحية هذا التقييد تغيير في المفهوم.

وثالثاً: فلأنّ ما أُفيد من مرجعيّة استصحاب الطهارة، أو عموم طهارة الماء بعد قصور القضية الشرطية منطوقاً ومفهوماً مشكل:

أمّا استصحاب الطهارة فلأنّه محكوم لعمومات انفعال الماء بملاقاة النجاسة، وأمّا عموم طهارة الماء: فإن أُريد به ما كان من قبيل: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ

مسألة (١١) : إذا كان هناك ماءان : أحدهما كرّ والآخر قليل ولم يعلم أنّ أيَّهما الكرّ فوقعت نجاسة في أحدهما ـ معيّناً أو غير معيَّن ـ لم يحكم بالنجاسة، وإن كان الأحوط في صورة التعيّن الاجتناب (١).

السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً ﴾[1] بناءً على ثبوت إطلاقٍ له حتّى من ناحية الأحوال فمن الواضح أنّ عمومات انفعال الماء أخصّ مطلقاً من هذا العموم، فتكون هي المرجع.

وإن اُريد به ما كان من قبيل الروايات التي تفصّل ـ في طبيعيّ الماء، أو في الماء الراكد ـ بين التغيّر وعدمه فتحكم بالنجاسة مع التغيّر، وبعدم النجاسة إذا كانت الملاقاة مجرّدةً عن التغيّر فهناك ما هو أخصّ مطلقاً منها، وهو رواية أبي بصير في سؤر الكلب، حيث نهت عنه إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقىٰ منه، فإنّ هذه الرواية يستفاد منها الحكم بانفعال الماء بالملاقاة، إلّا إذا كان كرّاً، فلابدّ من ملاحظة المستثنىٰ في هذه الرواية.

فإن كان المستثنىٰ ما كان كرّاً حدوثاً قبل الملاقاة كانت صورة الاقتران داخلةً في المستثنىٰ منه، فيدلّ على الانفعال.

وإن كان المستثنىٰ مطلقَ الكرّية دخلت صورة الاقتران في المستثنىٰ، وصارت الرواية بنفسها دليلاً على عدم الانفعال.

❊ ❊ ❊

(١) إذا كانت النجاسة واقعةً في المعيَّن فلابدّ من ملاحظة حالته السابقة، فإن كانت القلّة جرى استصحابها وحكم بالانفعال، وإن لم تكن له حالة سابقة

---

(١) الفرقان : ٤٨.

جرى استصحاب عدم الكرّية الأزلي، وحكم بالانفعال أيضاً. وفي كلتا هاتين الصورتين لا يعارض الاستصحاب المذكور باستصحابٍ مماثلٍ في الماء الآخر، لا لأنّه لم يلاقِ نجساً بعدُ فلا أثر لإجراء الاستصحاب فيه، بل لعدم أداء الاستصحابين إلى المخالفة العملية ولو فرض ملاقاة النجس لهما معاً.

وإن كانت الحالة السابقة للمعيَّن هي الكرّية كان استصحاب الكرّية جارياً في نفسه، وهو غير معارضٍ باستصحاب عدم تحقّق الملاقاة في زمان كرّية الماء، لا لأنّ استصحاب عدم أحد الجزءين في زمان الجزء الآخر لا يصحّ إجراؤه كما قيل، بل لأنّ استصحاب عدم تحقّق الملاقاة في زمان كرّية الماء إنّما يصلح للمعارضة إذا ثبت به انفعال الماء، ولا يثبت به الانفعال إلّا بالملازمة؛ لأنّ الانفعال مترتّب على الملاقاة في زمان عدم الكرّية، وهو لازم لعدم تحقّق الملاقاة في زمان كرّية الماء. فعدم جريان هذا الاستصحاب غير متوقّفٍ على البناء على عدم إجراء الاستصحاب في نفي أحد الجزءين في زمان وجود الجزء الآخر.

نعم، قد يقال: إنّ استصحاب كرّية الماء المعيَّن يعارض باستصحاب كرّية الماء الآخر إذا كانت الحالة السابقة فيهما معاً الكرّية. ولكنّ هذا غير مقبولٍ على المباني المشهورة في أمثال المقام، حيث يرى المشهور في أمثال المقام أنّ التكليف ليس فعلياً على كلّ تقدير، فلا محذور في جريان الاستصحابين معاً.

وإذا كانت النجاسة ملاقيةً لأحدهما غير المعيَّن: فإن كانت الحالة السابقة له هي الكرّية فلا إشكال في طهارته لإجراء استصحاب كرّية الملاقي، وبضمِّه إلى وجدانية طهارة غير الملاقي يثبت المطلوب.

وإذا كانت الحالة السابقة هي عدم الكرّية ـ ولو بنحو العدم الأزلي ـ كان لدينا استصحابان:

أحدهما: استصحاب عدم ملاقاة النجس للقليل الواقعي.

والآخر: استصحاب عدم كرّية الملاقي للنجس.

والاستصحاب الأوّل بضمّه إلى وجدانية طهارة الكرّ الواقعيّ يثبت طهارة الماءين معاً، والاستصحاب الثاني يثبت نجاسة الملاقي الواقعي. وحيث إنّه مردّد فيشكّل علماً إجمالياً تعبّدياً بنجاسة أحد الماءين.

ولابدّ من ملاحظة أنّ هذين الاستصحابين يتعارضان، أو لا؟

فقد يقال بعدم التعارض؛ وذلك لأنّ الاستصحاب الثاني إن لوحظ بقطع النظر عمّا يستتبعه من علمٍ إجماليٍّ تعبّديٍّ وما يقتضيه هذا العلم التعبّديّ من وجوب الاحتياط فلا يكون معارضاً للاستصحاب الأوّل، إذ لم يحرز وحدة مصبّ الاستصحابين معاً، ومع احتمال كون المصبّ متعدّداً لا يعقل التعارض بينهما.

وإن لوحظ الاستصحاب الثاني بما يستتبعه من علمٍ تعبّديٍّ ووجوب الاحتياط فهو معارض لاستصحاب عدم ملاقاة النجس للقليل الواقعي، ولكنّ المعارض ـ بحسب الحقيقة ـ إنّما هو قاعدة وجوب الاحتياط في موارد العلم الإجمالي. وحيث إنّ هذه القاعدة لا تمنع عن صدور الترخيص المولويّ في بعض أطراف العلم الإجماليّ فلا تكون مانعةً عن إجراء استصحاب عدم الملاقاة للقليل الواقعي، ومع جريانه يلغو الاحتياط.

إلّا أنّ هذا كلّه فيما إذا لم نفرض ملاقاة اليد ـ مثلاً ـ لكلا الماءين، وإلّا استحكم التعارض بين الاستصحابين، إذ في هذه الحالة يكون لاستصحاب عدم كرّية الملاقي أثر شرعيٌّ مباشر بلا توسيط وجوب الاحتياط، وهو نجاسة اليد؛ للعلم بأنّها لاقت مع الملاقي. وفي مقابل ذلك ينفي استصحاب عدم ملاقاة النجاسة للقليل الواقعيّ نجاسة اليد، فيتعارض الاستصحابان بلحاظ نجاسة اليد تنجيزاً وتأميناً، وبعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى الأُصول الحكمية المقتضية

للطهارة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ هذا إنّما هو فيما إذا كان القليل والكرّ غير معيَّن، وأمّا إذا كان كلّ منهما معيَّناً ولاقت النجاسة أحدهما غير المعيَّن فلا إشكال في أنّ استصحاب عدم الكرّية في الملاقي لا يجري، ولا يصحّ مقايسة ذلك بفرض عدم تعيّن القليل والكثير كما وقع في بعض الإفادات[١].

ونكتة الفرق هي: أنّه في فرض تعيّن القليل والكثير لا مجال لا ستصحاب عدم كرّية الملاقي؛ لأنّنا إذا أردنا أن نستصحب عدم كرّية الملاقي بما هو ملاقٍ ـ بحيث نستصحب العدم المقيّد بالملاقاة ـ فمن الواضح أنّ هذا العدم ليس له حالة سابقة، وليس موضوعاً لحكمٍ شرعي؛ لأنّ الحكم الشرعيّ بالانفعال موضوعه مركّب من عدم الكرّية والملاقاة، من دون أخذ التقيد فيه.

وإذا أردنا أن نستصحب عدم الكرّية المقيّدة بالملاقاة فمن الواضح أنّ الأثر الشرعيّ لم يترتّب على الكرّية المقيّدة بالملاقاة بما هي مقيّدة، ولا على عدم هذا المقيّد بما هو مقيّد، فلا معنى لاستصحاب عدم الكرّية المقيّدة.

وإذا أردنا أن نستصحب عدم كرّية واقع الملاقي ـ بحيث نجعل عنوان الملاقي مجرّد معرِّفٍ إلى ذات الماء الذي نستصحب عدم كرّيته ـ فهذا غير ممكنٍ في فرض تعيّن القليل والكثير خارجاً؛ لأنّ ذات الملاقي بما هو ليس مشكوك القلّة والكثرة، إذ لا يخرج عن هذين الماءين، وأحدهما معلوم الكثرة بعينه، والآخر معلوم القلّة بعينه.

وهكذا يتّضح أنّ الملاقي بعنوان كونه ملاقياً وإن كان مشكوك الكرّية ولكن لا يمكن استصحاب عدم كرّيته بما هو ملاقٍ، وواقع الملاقي بعنوانه الأوّليّ ليس

---

(١) التنقيح ١: ٢٤٥.

مسألة (١٢) : إذا كان ماءان أحدهما المعيَّن نجس فوقعت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس أو الطاهر لم يحكم بنجاسة الطاهر [١].

مسألة (١٣) : إذا كان كُرٌّ لم يعلم أنّه مطلق أو مضاف فوقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته [٢]، وإذا كان كرّان : أحدهما مطلق والآخر مضاف وعلم وقوع النجاسة في أحدهما ولم يعلم علىٰ التعيين يحكم بطهارتهما [٣].

مسألة (١٤) : القليل النجس المتمَّم كرّاً بطاهرٍ أو نجسٍ نجسٌ علىٰ الأقوىٰ [٤].

مشكوك الكرّية ليجري فيه استصحاب عدم الكرّية، وهذا بخلاف صورة عدم تعيّن القليل والكثير، فإنّ واقع الملاقي في هذه الصورة مشكوك الكرّية فيستصحب عدم كرّية واقع الملاقي.

❊ ❊ ❊

(١) لاستصحاب عدم ملاقاة الطاهر للنجس، ولا يعارض باستصحاب عدم ملاقاة الماء الآخر له؛ لعدم الأثر بعد فرض نجاسة ذلك الماء.

(٢) هذا من قبيل ما إذا وقعت نجاسة في ماءٍ مشكوك الكرّية، فكما يجري هناك استصحاب عدم الكرّية الأزليّ كذلك يجري هنا استصحاب عدم الإطلاق الأزلي؛ لاندراجه تعبّداً تحت موضوع عمومات الانفعال المفترضة.

وأمّا بناءً على عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية فالحكم بالطهارة هو المتّجه؛ لاستصحابها وقاعدتها.

(٣) هذه المسألة من قبيل المسألة الحادية عشرة، فلتلاحظ.

(٤) وتحقيق المسألة يقع في مقامين :

أحدهما : بلحاظ الأُصول العملية.

والآخر : بلحاظ الأدلّة الاجتهادية.

أمّا المقام الأوّل فإن فرض أنّ كلا الماءين المتمِّم أحدهما للآخر كانا نجسين قبل التتميم جرى استصحاب النجاسة فيهما معاً، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

وأمّا بناءً على المنع من جريانه في الشبهات الحكمية فيرجع على المشهور إلى قاعدة الطهارة في تمام الماء.

ويشكل الرجوع إليها على ما نبّهنا عليه سابقاً[1] من : أنّ عدم شمول دليل قاعدة الطهارة لموارد الاستصحاب ليس لمجرّد حكومة دليل الاستصحاب عليه ليبنىٰ على شمول القاعدة في موارد سقوط دليل الاستصحاب، بل لعدم المقتضي، وقصور الإطلاق في نفسه على ما تقدّم، ومعه فلابدّ من الرجوع إلى أُصول حكميةٍ أدنىٰ مرتبة.

وأمّا إذا فرض تتميم الماء النجس بماءٍ طاهرٍ : فتارةً نبني على أنّه بعد التتميم يعلم بوحدة حكم المجموع واقعاً وظاهراً؛ لعدم إمكان التجزئة بحسب الارتكاز العرفيّ في الحكم بالطهارة والنجاسة. وإمّا أن يكون من المعقول شرعاً وعرفاً اختلافهما في الحكم الظاهريّ على الأقلّ.

فعلى الأوّل يتعارض استصحاب الطهارة في الطاهر مع استصحاب النجاسة في النجس، وبعد التساقط نثبت طهارة جميع الماء بقاعدة الطهارة.

أمّا على المشهور فلأنّ موضوع القاعدة محقّق وهو الشكّ، وعدم وجود الحاكم وهو الاستصحاب.

---

(١) راجع الصفحة : ٥٢٦.

وأمّا على المختار ـ من عدم شمول القاعدة في نفسها لموارد الشكّ في بقاء النجاسة ـ فإنّ القاعدة تشمل ابتداءً خصوص ما كان طاهراً ويشك في بقاء طهارته. ولكنّه يدلّ بالالتزام على الطهارة الظاهرية للماء الآخر أيضاً؛ لأن المفروض عدم إمكان اختلاف الماءين في الحكم ولو ظاهراً، فالدليل الاجتهادي الدالّ بالمطابقة على الطهارة الظاهرية لأحدهما دال بالالتزام على الطهارة الظاهرية للآخر.

وأمّا على الثاني فلا يتعارض الاستصحابان؛ لأنّ المفروض إمكان اختلاف الماءين في الحكم الظاهري، سواء قيل بإمكان اختلافهما في الحكم الواقعي أيضاً، أم لا.

لأنّ مجرّد العلم بوحدة حكم الماءين واقعاً لا يوجد معارضة بين الاستصحابين؛ لعدم أدائهما إلى المخالفة العملية لتكليفٍ معلومٍ بالإجمال، فيجري الاستصحابان معاً، بل قد يكون أحدهما حاكماً على الآخر في فرض امتزاج الماءين، وهو استصحاب النجاسة، إذ مع جريانه يلغو استصحاب الطهارة؛ لعدم ترتّب أثرٍ على الحكم الظاهريّ بطهارة ماءٍ ممتزجٍ بماءٍ آخر محكومٍ بالنجاسة ظاهراً، على خلاف العكس فإنّ استصحاب الطهارة لا يجعل استصحاب النجاسة لغواً.

وأمّا المقام الثاني فقد يستدلّ على طهارة المتمّم بوجوهٍ، أهمّها وجهان:

الأوّل: وهو مختصّ بما إذا كان أحد الماءين طاهراً.

وتوضيحه: أنّ مفاد قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» هو نفي حدوث التنجيس بسبب الملاقاة للماء البالغ كرّاً، فإذا كان الماءان المتمَّم أحدهما بالآخر نجسين معاً فلا مجال لتطبيق الدليل المذكور عليهما ولو بلغ مجموعهما الكرّية؛ لأنّ مفاده نفي حدوث التنجيس، وما هو المشكوك في حال هذين

الماءين ليس هو حدوث التنجيس، بل بقاء النجاسة وارتفاعها، وليس لدليل الاعتصام المذكور نظر إلى مرحلة البقاء.

وأمّا إذا كان أحد الماءين طاهراً وبلغ كرّاً بمتمَّمه النجس فيكون مصداقاً لمنطوق القضية الشرطية في دليل الاعتصام، فيثبت أنّه لا يحدث فيه التنجيس بالملاقاة.

ومقتضى إطلاق دليل الاعتصام عدم التنجيس بالملاقاة المقارنة للكرّية أيضاً، وهذا يعني: أنّ ملاقاة الماء الطاهر لمتمّمه النجس وإن كانت حاصلةً في آن حصول الكرّية ولكنّها مع هذا لا تكون منجّسةً بموجب إطلاق الدليل المذكور. وإذا ثبت بهذا الإطلاق عدم حدوث النجاسة في الماء الطاهر ثبت بالالتزام ارتفاع النجاسة عن النجس المتمّم له؛ لعدم احتمال الاختلاف بينهما في الحكم الواقعي، وبهذا نستنتج طهارة مجموع الماء.

وقد يعترض على ذلك كما في المستمسك: بأنّ الكرّ أُخذ في أدلّة اعتصام الكرّ موضوعاً للملاقاة، فلابدّ من ثبوت كرّيته في رتبةٍ سابقةٍ على الملاقاة، فلا يشمل ما نحن فيه[١].

وظاهر هذا الاعتراض أنّ ما حكم بعدم منجّسيته في دليل اعتصام الكرّ هو ملاقاة الكرّ؛ لأنّ الكرّ أُخذ موضوعاً للملاقاة، وملاقاة الكرّ غير صادقةٍ في المقام.

ويرد عليه: أنّ الملاقاة لم تضف إلى الكرّ بما هو كرّ بحيث يكون الكرّ موضوعاً لها، وإنّما أُضيفت إلى ذات الماء في عرض إضافة الكرّية إليه، ولولا ذلك لكان استصحاب الكرّية مثبتاً. بمعنى: أنّا لو قلنا: «إنّ ما خرج من عمومات الانفعال بالملاقاة هو ملاقاة الكرّ بما هو كرّ» لما أمكن أن نثبت

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٧١.

باستصحاب بقاء الكرّية كون الملاقاة فعلاً ملاقاةً للكرّ؛ لأنّ لازم كون هذا الماء باقياً على كرّيته مع كونه ملاقياً فعلاً للنجس أنّ هذه الملاقاة منسوبة إلى الكرّ بما هو كرّ، فعروض الملاقاة للكرّ وتقيّدها به لازم عقليّ لاستصحاب الكرّية إلى حين الملاقاة، فيكون الاستصحاب مثبتاً. فالبناء على صحة إجراء استصحاب الكرّية يكشف عن عدم أخذ الملاقاة في دليل الاعتصام منسوبةً إلى الكرّ بما هو كرّ.

وقد يعترض على التمسّك بدليل اعتصام الكرّ بصيغةٍ اُخرى مغايرةٍ لصيغة المستمسك، وذلك بأن يقال: إنّ الظاهر من قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» أنّ موضوع الحكم بالاعتصام ما كان كرّاً بقطع النظر عن ملاقاة النجس، فالملاقاة والكرّية وإن لم تؤخذ الثانية منهما موضوعاً للاُولى وإنّما اُخذ الماء موضوعاً لهما معاً إلّا أنّ الكرّية قد اُريد بها الكرّية الثابتة بقطع النظر عن الملاقاة.

وهذه الصيغة أيضاً لا تخلو من إشكال؛ لأنّ دعوى أنّ المراد بـالكرّية الكرّية الثابتة ـ بقطع النظر عن الملاقاة ـ مرجعها إلى دعوى تقييدٍ في شرط القضية الشرطية، وهذا التقييد بحاجةٍ إلى إبراز قرينة. فلو فرض ـ مثلاً ـ أنّ ملاقاة ماءٍ قليلٍ لقطرة دمٍ توجب تكويناً نموَّه وزيادته في نفس آن الملاقاة لأمكن دعوى شمول إطلاق دليل الاعتصام له، مع أنّه ليس كرّاً بقطع النظر عن الملاقاة، وإنّما صار كرّاً بملاقاة تلك القطرة.

وهذا يعني أنّ نكتة عدم شمول دليل الاعتصام لمحلّ الكلام ليس هو عدم كون الماء كرّاً بقطع النظر عن الملاقاة للنجس، بل النكتة هي مساهمة النجس ضمناً في تكوين كرّيته، إذ تكوَّن الكرّ من الطاهر والنجس معاً، وهذا لا يشمله دليل اعتصام الكرّ؛ لأنّ هذا الدليل ينفي حدوث النجاسة بالملاقاة، وبهذه القرينة يختصّ موضوعه بماءٍ طاهرٍ لولا الملاقاة، إذ أنّ ما يكون نجساً بقطع النظر عن

الملاقاة لا معنى لنفي حدوث النجاسة فيه بالملاقاة، ومعه لا ينطبق على الكرّ المركّب من الطاهر والنجس.

الثاني[١] : الاستدلال بالمرسل إذا بلغ الماء كرّاً لم يحمل نجاسةً، أو لم يحمل خبثاً[٢].

وامتيازه عن أخبار الكرّ المعهودة : أنّ لسانه نفي حمل الخبث، فيشمل نفيه بعد وجوده أيضاً، وليس لسانه نفي حدوث الخبث ليختصّ بالماء الطاهر في نفسه.

وقد اعترض على هذا الاستدلال بوجوه :

أحدها : ما أفاده السيّد في المستمسك[٣] من : أنّ قوله : «لم يحمل خبثاً» يحتمل بدواً أن يراد منه تشريع الاعتصام إثباتاً ونفياً، فيكون ناظراً إلى مرحلة الحدوث منطوقاً ومفهوماً ويحتمل أن يراد منه الرفع، فيكون ناظراً إلى مرحلة البقاء بعد فرض حدوث النجاسة.

والمعنى الثاني مترتّب على المعنى الأوّل، إذ لا يعقل النظر إلى مرحلة البقاء وتشريع ارتفاع النجاسة في هذه المرحلة إلّا بعد الفراغ عن مرحلة الحدوث وتشريع حدوث النجاسة، وهذا يعني أنّ جملة «لم يحمل خبثاً» إذا كانت في مقام الإنشاء فلا يمكن أن تستوعب المعنيين معاً ؛ للطولية بينهما.

ويرد عليه :

أوّلاً : أنّ غاية ما يقتضيه البيان المذكور أن يكون تشريع ارتفاع النجاسة

---

(١) أي الوجه الثاني من وجوه الاستدلال على طهارة المتمّم.

(٢) مستدرك الوسائل ١ : ١٩٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٧٢.

في طول تشريع حدوثها، إذ لا ارتفاع لولا الحدوث، وما يراد الجمع بينهما إنشاءً في قوله: «لم يحمل خبثاً» إنّما هما دفع النجاسة عن الكرّ وارتفاعها عنه، وهذان لا طولية بينهما.

نعم، تحصل طولية بين أحد الحكمين المنشأين في المنطوق وهو الرفع، والحكم المستفاد من المفهوم وهو انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة.

وحيث إنّ حمل القضية الشرطية على الإنشائية لا يعني سوى كون الحكم المستفاد منطوقاً المعلّق على الشرط مُنْشأً بهيئة الجزاء فلا يلزم من إنشائية القضية الشرطية أن يكون الحكم الثابت بالمفهوم منشأً بشخص تلك القضية، بل إنّ الظاهر من أدلّة اعتصام الكرّ أنّها ناظرة إلى أدلّة انفعال الماء، ومتصدّية لاستثناء الكرّ من كبرى الانفعال، فلا يكون أصل الانفعال مجعولاً بها.

وثانياً: أنّ الطولية المدَّعاة بين الحكمين إن اُريد بها الطولية بينهما بحسب عالم الجعل ـ لأنّ عنوان الرفع في طول الحدوث ـ فيرد عليه: أنّ المجعول ليس هو عنوان الرفع بما هو رفع، بل النفي بجامعه الذي له فردان: أحدهما الدفع، والآخر الرفع، ففي عالم الجعل ومن زاوية العنوان المأخوذ في هذا العالم لا طولية بين إنشاء النفي بجامعه وبين الحكم بانفعال الماء القليل.

وإن اُريد بها الطولية بين الحكمين في عالم الفعلية ـ بمعنى أنّه لولا أنّ الماء القليل يتّصف بالنجاسة حدوثاً لما كان عدم نجاسته عند بلوغه كرّاً مصداقاً للنفي المجعول في قوله: «لم يحمل خبثاً»؛ لأنّ النفي المجعول فيه هو النفي بملاك الكرّية، فلو لم يكن الماء نجساً حدوثاً لم يكن عدم نجاسته عند بلوغه الكرّية مصداقاً لذلك النفي المجعول ـ فهذا صحيح، إلّا أنّ تصدّي قضيةٍ إنشائيةٍ واحدةٍ لإنشاء حكم كلّيٍّ جامعٍ بين أفرادٍ طوليةٍ في مرحلة الفعلية أمر صحيح عقلاً وعرفاً، وشائع في الأدلة.

ثانيها : أنّ المرسل ـ بعد فرض شموله للدفع والرفع معاً ـ يعتبر إطلاقه لصورة تتميم الماء الطاهر كرّاً بنجسٍ معارضاً لإطلاق ما دلّ على انفعال الماء القليل بالملاقاة ؛ لأنّ الماء الطاهر ماء قليل لاقىٰ نجساً ، فيشمله دليل الانفعال الوارد في القليل ، والنسبة بين الدليلين العموم من وجه.

ويرد عليه : أنّ تحصيل إطلاقٍ في دليل انفعال الماء القليل بالملاقاة يشمل الملاقاة التي بها يصبح كرّاً في غاية الإشكال ؛ لأنّ ما ورد من أدلّة انفعال الماء القليل إنّما جاء في أنحاءٍ مخصوصةٍ من الملاقاة لا يتصوّر فيها نشوء الكرّية من ناحيتها.

نعم ، لو قيل بإطلاقٍ أزمانيٍّ في دليل انفعال القليل يقتضي بقاء النجاسة فيها فيكون دليل الانفعال دالّاً بهذا الإطلاق على بقاء النجاسة في النجس من الماءين ، وبالتالي على نجاسة الماء الآخر أيضاً ؛ للملازمة بينهما ، فيكون طرفاً للمعارضة مع إطلاق المرسل وشموله للرفع.

وإذا سلّمنا الإطلاقات المذكورة وفرضت المعارضة والتساقط فلابدّ من تشخيص المرجع.

فقد يقال كما عن السيّد الأُستاذ دام ظلّه[1] : إنّ المرجع عمومات اعتصام الماء مطلقاً وعدم انفعاله إلّا بالتغيّر ؛ لأنّنا لم نخرج عنها في الماء القليل إلّا بلحاظ دليل مخصِّص لها ، وهو دليل انفعال الماء القليل بالملاقاة ، فإذا سقط إطلاق هذا الدليل المخصِّص بالمعارضة مع إطلاق المرسَل تعيّن الرجوع إلى تلك العمومات ، من قبيل قوله في رواية حريز : «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ »[2].

---

(١) التنقيح ١ : ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧ ، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١.

والتحقيق : أنّ الماءين المتمَّم أحدهما بالآخر إذا كانا معاً نجسين فمن الواضح أنّه لا يمكن الرجوع لإثبات طهارتهما إلى عمومات اعتصام الماء ؛ لأنّ عمومات الاعتصام ناظرة إلى مرحلة الحدوث ، ونافية لحدوث النجاسة بالملاقاة . وبعد فرض حدوث النجاسة لا نظر لأدلّة الاعتصام إلى نفيها في مرحلة البقاء .

وإن شئتم قلتم : إنّ المفهوم عرفاً من مفادها ليس هو طهارة الماء ليقال بأنّ له إطلاقاً أزمانياً ، فإذا خرج الزمان الأوّل بمخصِّصٍ فلا موجب لإخراج الزمان الثاني ، بل مفاده نفي التنجيس بالملاقاة ، وإثبات التنجيس بالتغيّر ، فلا يكون له نظر إلى مرحلة البقاء بعد فرض حدوث أصل النجاسة .

وأمّا إذا كان أحد الماءين طاهراً وتمِّم بنجس فالشكّ بالنسبة إلى الماء الطاهر المتمَّم شكّ في أصل حدوث النجاسة .

ولكن مع هذا يشكل التمسّك بعمومات الاعتصام ، فإنّ عمومات الاعتصام في الماء معارضة بعمومات الانفعال فيه ، وكلا العمومين فوقيّ بالنسبة إلى المرسل ودليل انفعال الماء القليل ؛ لأنّ المرسل أخصّ مطلقاً من عموم الانفعال ، ودليل انفعال الماء القليل أخصّ مطلقاً من عموم الاعتصام ، فالعمومان إذن فوقيّان وفي مرتبةٍ واحدة .

وقد تقدّم[1] بعض التفصيلات لتوضيح ذلك في بحث تقدير الكرّ . كما تقدّم هناك عن السيّد الأُستاذ بناؤه على أنّ المرجع عموم الانفعال ، لا عموم الاعتصام الذي بني عليه في المقام ؛ وذلك بدعوى أنّ عموم الانفعال بعد إخراج الماء النابع منه يصبح أخصّ مطلقاً من عموم الاعتصام ، فيتعيّن للمرجعية .

---

(١) راجع الصفحة ٤٧٠ وما بعدها.

وإذا لم نحصل على عمومٍ فوقيٍّ سليمٍ عن المعارض في درجته صالحٍ للمرجعية تعيّن الرجوع إلى الاُصول.

ثالثها : إسقاط المرسل على أساس ضعف السند. وهذا هـو المـتعيّن، ولا يشفع للمرسل دعوى ابن إدريس الإجماع عليه؛ لأنّها موهونة جدّاً بعد وضوح خلوّ كتب الحديث جميعاً عنه.

ويتّضح من مجموع ما تقدّم : أنّ الكرّ الحاصل من جمع ماءين نجسين أو ماءين أحدهما نجس لا يحكم عليه بالطهارة.

هذا تمام ما أردنا إيراده في تحقيق هذه المسألة، ومن الله نستمدّ الاعتصام، وصلّىٰ الله على محمدٍ وآله الطاهرين.

فهرس الموضوعات

كتاب الطهارة

الماء المطلق والمضاف

(١٥ ـ ٢٢٠)

الماء المتغيّر
(٢٢١ ـ ٣٥٠)

الماء الجاري
(٣٥١ ـ ٣٩٨)

الماء الراكد

(٣٩٩ ـ ٥٥٤)